
د.أسامة المقدسي
ثقافة الطائفية

ثقافة الطائفية

الطائفة والتاريخ والعنف
في لبنان القرن التاسع عشر
تحت الحكم العثماني



د. أسامة المقدسي

ثقافة الطائفية

الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان
القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني

ترجمة: ثائر ديب

دار الآداب - بيروت

ثقافة الطائفية

الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني

د. اسامة المقدسي/مؤلف لبناني

الطبعة الأولى باللغة العربية عام 005

العنوان الأصلي:
The Culture of Sectarianism
Community, History, and Violence in
Nineteenth-Century Ottoman Lebanon
Ussama Makdisi
University of California Press
Berkeley and Los Angeles, California
2000

دار الآداب للنشر والتوزيع
ساقية الجنزير - بناية بيهم
ص.ب. 4123-11
بيروت - لبنان
هاتف: 861633 (01) - 861632(03)
فاكس: 009611861633
e-mail: d_aladab@cyberia.net.lb

إهداء المؤلّف: إلى والديّ

إهداء الترجمة: إلى ذكرى مهدي عامل، وحضور محمّد كامل الخطيب



تقديم الترجمة العربية

إنه لمن دواعي سروري أنْ أكتب هذا التقديم للطبعة العربية من كتابي **ثقافة الطائفية**، وهو تأريخ يُعْنَى أساسًا بأحداث القرن التاسع عشر التي لا نزال نعيش في ظلها ــ وهذا ما يجعله تأريخًا يُعنى بالحاضر أيضًا، لأنَّ الطائفية ما تزال محنةَ لبنان الباقية.

لعلّنا نتوقّع من أبناء لبنان، الذين احتملوا سنوات من الحرب الأهلية وعقودًا من السياسة الطائفية، أن يعتبروا الطائفية أمرًا حتميًّا وقديمًا. ولنا أن نتوقع أيضًا من السياسيين اللبنانيين، الذين تتوقّف مصائرُهم السياسية على أسطورة «التوازن الطائفي،» سواء أكانوا سنّة أم شيعة أم موارنة أم دروزًا أم من أيّة طائفة أخرى من الطوائف التي اعتُرِفَ بها رسميًّا في لبنان القرن التاسع عشر، ألاّ يقوموا بأيّ شيء لتغيير نظام سياسي يخدم مصالحَهم. بيْد أنَّ المخيِّبَ للآمال هم أولئك المؤرّخون اللبنانيون الذين لم يَقُمْ أكثرُهم سوى بأقلّ القليل على صعيد التأرخة الفعلية لمثل هذه المشكلة الجليّة؛ أيْ أنهم لم يقوموا سوى بأقلّ القليل على صعيد وضعها في سياقها الصحيح، وفهم أسبابها، والكيفيةِ التي تطورتْ بها بمرور الزمن مثلُ هذه الظاهرة التي وَسَمَتْ لبنانَ على هذا النحو العميق. وعلى الرغم من أنَّ الطائفية في لبنان، شأنها شأن العنصرية في الولايات المتحدة الأميركية، ليست بالظاهرة السكونية، فإننا نجد أنَّ معظم المؤرّخين **يَفترضون** ثباتَ الطائفية بدلَ الاضطلاع بتحليل تاريخها الدينامي. فلقد برزت الطائفية، كما أشرتُ في صفحات هذا الكتاب، بوصفها تعبيرًا مميّزًا عن نوع معيّن من أنواع

سياسة المساواة التي كانت هي ذاتُها نتاجًا لتقاطع الإصلاح العثماني والتدخّل الغربي والفاعلية المحلية. ولئن صحّ أنّ الطائفية كثقافة سياسية قد تراكمتْ وتركّزتْ إلى الآن فوق رواسب تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر، فإنّ الواقعة الأساسية بشأن الطائفية تبقى أنّها ظاهرة أُنتِجَتْ إنتاجًا، وهذا يعني أنَّ من الممكن تغييرَها. وهذه هي القناعة التي كنتُ قد ختمتُ بها كتابي، ولستُ أرى الآن أيّ سبب لأن أبدّل موقفي على هذا الصعيد.

بإمكان المخيّلة والإرادة السياسية أن تغيّرا دراماتيكيًّا ما يبدو في لحظةٍ معينةٍ أمرًا ثابتًا لا مجال لتغييره أو تحدّيه. فجامعة رايس، شأنها شأن كل المؤسسات في الجنوب الأميركي الذي خضع للتمييز العرقي، ظلت ترفض السماح للطلاب السود بالدخول إليها طوال أربعة عقود. والبيت الذي أعيش فيه اليوم، وقد بُنِيَ سنة ١٩٤٠، كان ملْكيةً حصريةً لأبناء «العرق القوقازي»؛ كما يعيش في الجوار عربٌ، وأشخاصٌ من شرق آسيا، وأميركيون من السود والبيض. فلقد حُسِبَ هنا ذاتَ يوم أنَّ التمييز العنصري حتميّ وقديم، بل يمثّل إرادةَ الخالق، فأقَرَّ به معظمُ الأميركيين البيض، ووَطَّنَ معظمُ الأميركيين السود أنفسَهم على تحمّل هذا القدر العسير. وبالطبع، فإننا لا نزال اليومَ نجد عنصريين وعنصرية، غير أنَّ التمييز العنصري أُلغي رسميًّا في الولايات المتحدة. وهو ما كان لِيُلغى لو لم ينخرطْ مئاتُ آلاف الأميركيين في حركة الحقوق المدنية؛ أيْ أنَّ التمييز ما كان لينتهي لو لم يَقُم كثير من الأميركيين بإعمال خيالهم أولاً ثم بالعمل على إقامة مجتمع أفضل. وهذا ما ينطبق على لبنان أشدَّ الانطباق، سوى أنَّ السياسيين في لبنان ـــ ممّن تَدْعمهم قوى خارجيةٌ وشعب أنهكته الحرب ـــ قد عرقلوا ذلك كلّه وأخّروه. فعلى الرغم من أنَّ صَرْحَ الثقافة السياسية الطائفية الهشّ كان قد وُرِثَ من أواخر العهد العثماني، وأَحْكَمَتْ بناءَه سلطةُ الانتداب الفرنسي، وانهار انهيارًا كارثيًّا خلال الحرب الأهلية اللبنانية الطويلة، إلاّ أنّه عاد ورُقِّعَ بعد نهاية الحرب. لكنها مسألة وقت وحسب، كما أرى، قبل أن ينهار من جديد.

ما أودّ التشديدَ عليه هو أنَّ الطائفية ليست «مؤامرةً» حاكتها القوى الخارجيةُ في الماضي أو تَحُوكها الآن. بل الأحرى أنّها تَعْكس خياراتٍ واعيةً لدى جماعات متعدّدة في وضع تاريخي محدَّد. فمع أنَّ لكلّ أمّة انقساماتِها (كالعِرْق

الحاسم هنا، في الولايات المتحدة، كما أشرتُ)، إلاّ أننا لا نجد شكلَ الحكم الطائفي في كلّ أمّة. ومن المؤكّد أنَّ من بين العوامل الحاسمة في تطور الحكم الطائفي (في العراق اليوم كما في لبنان القرن التاسع عشر) ذلك التدخّلُ المفرطُ الذي تمارسه القوى الغربيةُ التي تقرأ الشرقَ قراءةً استشراقيةً وطائفيةً، فطريةً أو مطبوعةً، وتَفْرض «حلولاً» تستند إلى قراءاتها الخاصة المغرضة. فثمة سبب، في النهاية، لما يُزجيه كولن پاول، وزيرُ الخارجية في إدارة بوش التي نعيش جميعًا في ظلّ نفوذها الوخيم، من الثناء على نموذج السياسة الطائفية اللبناني وحضّ العراق على تبنّيه. فهو، بمعنى ما، يسير على خطى السفير البريطاني الشهير لدى الباب العالي، اللورد ستراتفورد دي ريدكليف، وسواه من الدبلوماسيين الأوروبيين الذين لم ينقطعوا عن التدخّل في شؤون الإمبراطورية العثمانية الداخلية، وراحوا يفرضون «حلاًّ» كارثيًا بعد آخر. غير أنَّ العامل الحاسم الآخر يتمثّل، بصورة تكاد أن تكون دائمة (في العراق، مرّةً أخرى، كما في لبنان القرن التاسع عشر)، في رغبة الطوائف المحلية المتعددة في أن تتعامل بفعالية مع هذه الحلول، وفي أن تكيِّف نفسَها وفقًا لها، وأن تكسو باللحم خطوطَها العريضة، بل وأن تروّجها بإعطائها ما يَلْزم من المبرِّرات. وباختصار، فإنَّ التاريخ، وإنْ كان يعجّ بالخطط والمؤامرات وأنماط التدخّل والسيطرة الخارجية، إلاّ أنّه ليس حكايةَ هذه المؤامرات والخطط بقدْرِ ما هو حكايةُ الكيفية التي تُتَرجَم بها القوةُ في أوضاع مختلفة وبنتائج متباينة. فهو نادرًا ما يقتصر على كونه حكايةَ الكيفية التي يسيطر بها الأقوياء؛ ذلك أنّ هذه الحكاية الأخيرة ليست في الأغلب الأعمّ سوى جزء من حكايةٍ يَسْمح فيها الضعفاءُ بأن يُسَيْطَر عليهم. فالتاريخ ليس فيه من فاقدي القوة كلُّ الفقدِ سوى أقلِّ القليل.

غير أنّ في التأريخ أو كتابة التاريخ كثيرًا من هؤلاء. هكذا تتمثّل إحدى المشكلات الكبرى التي تعترض فهمَ الطائفية الصحيح في أنَّ التاريخ اللبناني بالغُ الغنى والثراء، في حين تأريخه بائسٌ وفقيرٌ في معظمه. فالتأريخ اللبناني، شأنه شأن تأريخ العالم العربي بمعظمه، واقعٌ في شراك روحيّة قومية منفلتة ودفاعية على نحوٍ ميئوس منه، تحتلّ فيها الأمّةُ (وفي حالة لبنان، الطائفةُ) موقعَ الصدارة. وما يَلْفت الانتباهَ في هذه الروحيّة هو عجزُها التامّ عن قدح زناد المخيّلة التوحيدية، سواء في الماضي أو في المستقبل. فالحدود الفيزيقية للأمّة أو الطائفة

هي التي ترسم حدود المخيّلة التي تتقيّد بها، دون تردّد، تلك الغالبيةُ الساحقةُ من المؤرّخين اللبنانيين، الذين لا يُدرك معظمُهم إلاّ على نحوٍ غائم ذلك الثراءَ الذي تنطوي عليه تجاربُ مشابهةٌ يُمكنهم، بل ينبغي عليهم، أن يتكئوا عليها ضمنًا أو صراحةً بغيةَ فَهْم أفضل لتعقيدات ماضيهم المميّزة. فكتابة تاريخ لبنان لا تعني أن يَقْصر المرءُ معرفته على لبنان. وكونُ المرء درزيًّا أو مارونيًّا أو شيعيًّا أو سنيًّا لا يعني أن يكتفي بكتابة تاريخ الدروز أو الموارنة أو الشيعة أو السنّة. وإنني لأشعر، من نواحٍ عديدة، بما شعرتُ به تمامًا حين كتبتُ مقدمتي الأصلية لهذا الكتاب؛ أعني شعوري بحظي الكبير في أن أختبر الأكاديميا الأميركيةَ في حالتها الأشدّ إغراءً وانفتاحًا وعالمية. غير أنني أدرك بعمق، الآن أكثرَ من أيّ وقتٍ مضى، كيف يُساء تمثُّلُ التاريخ العربي ويُحَطّ من قَدْرِه في هذه الأكاديميا. ولا يعود هذا إلى كون التاريخ الأميركي «متفوّق» على التاريخ العربي، بل يعود ببساطة إلى أنَّ الأميركيين قد كرّسوا من الطاقة والموارد والخيال بغيةَ إحياءِ تاريخهم أكثرَ بكثيرٍ ممّا كرّسه العربُ.

وأخيرًا فإنّ عليّ أن أذكر هنا أنّ هذا الكتاب نُشر أوّل الأمر باللغة الإنكليزية قبل حوالى خمسة أعوام، ولو قُيِّض لي أن أعيد كتابته اليوم لكنتُ لا محالة أعدتُ صياغة بعض حججي. ويعود الفضل في صدور كتابي هذا بالعربيّة إلى كل العاملين في دار الآداب. وأودّ أن أشكر المترجم ثائر ديب على ما بذله من جهد، وأخصّ بالشكر زميلي وصديقي سماح إدريس، اللذين جعلا هذه النسخة العربية ممكنةً.

أسامة المقدسي

المحتوى

قائمة مختصرات

يَرِدُ في الهوامش عددٌ من الإشارات هي مختصرات للمصادر والمراجع التالية:

AB	Archives du Patriarchat Maronite de Bkirke (أرشيف البطريركية المارونية في بكركي)
ABCFM	Papers of The American Board of Commissioners of Foreign Missions, Houghton Library, Harvard University.
AE CP/T	Archives du Ministère des Affaires Etrangères: Correspondance Politique, Turquie.
AE CPC/T	Archives du Ministères des Affaires Etrangères de France: Correspondance Politique des Consuls, Turquie, Beirut.
AE MD/T	Archives du Ministère des Affaires Etrangères de France: Mémoires et Documents, Turquie.
AL	يوسف إبراهيم يزبك، أوراق لبنانية (٣ أجزاء)
ALSI	Archives de la Compagnie de Jésus au Liban (Beirut), Ghazir Diaries, 1858 - 1861.
AUB	American University of Beirut, Jafet Library Manuscript Collection
BBA BEO A.MKT.UM	Basbakanlik Devlet Arsivi (Istanbul), Bab Âli Evrak Odasi, Umum Vilayat.
BBA CL	Basbakanlik Devlet Arsivi (Istanbul), Irade

	Eyalat-I Mümtaze, Cebel-i Lübnan.
BBA HH	Basbakanlik Devlet Arsivi (Istanbul), Irade Mesail-i Mühimme, Cebel-i Lübnan.
BBA IMM SD	Basbakanlik Devlet Arsivi (Istanbul), Irade Mesail-i Mühimme, Vilayet-i Sayda.
BBA IRADE D	Basbakanlik Devlet Arsivi (Istanbul), Irade Dahilive.
BBA IRADE H	Basbakanlik Devlet Arsivi (Istanbul), Irade Hariciye.
BBA IRADE MM	Basabakanlik Devlet Arsivi (Istanbul), Irade Meclis-i Mahsus.
BO	Bibliothèque Orientale, Université Saint Joseph, Beirut.
BOEO	Bulletin: Œuvre des Écoles d'Orient (Paris).
DDC	Adel Ismail, **Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoires du Liban et des Pays du Proch-Orient du XVIIe Siècle à nos jours.**
FO	**Foreign Office Archives in the Public Record Office**, London.
HLAJ/1	Sami Khuri, **Une histoire du Liban à travers les archives des jésuites**, 1816 - 1845.
HLAJ/2	Sami Khuri, **Une histoire du Liban à travers les archives des jésuites, 1846 - 1862.**
HPD	Hansard's Parliamentary Debates.
IJMES	International Journal of Middle East Studies.
KHA.	أوراق عائلة الخازن، عجلتون
MH	Missionary Herald (Boston).
MHROS	Kamal Salibi and Yusuf K. Khoury, eds., **The Missionary Herald: Reports from Ottoman Syria**, 1819 - 1870 (5 vol.).
MMM	أسد رستم، محرّر، **المحفوظات الملكية المصرية** (٤ أجزاء)
MS	فيليب الخازن وفريد الخازن، محرّران، **مجموعة المحرّرات**

السياسية والمفاوضات الدولية عن سوريا ولبنان (٣ أجزاء)

PRONI — Public Record Office of Northern Ireland, Belfast, Dufferin Papers, Syrian Papers.

RW — Richard Wood Papers, Middle East Centre, Oxford.

UATS — أسد رستم، محرّر، **الأصول العربية لتاريخ سوريا** (٥ أجزاء)

UT — بولس مسعد ونسيب الخازن، محرّران، **الأصول التاريخية**، (٣ أجزاء)

تصدير وامتنان

وَضعت الحربُ في لبنان أوزارها، أمّا الطائفية فلا.

هذا الكتاب هو تأريخٌ للطائفية. ومنْ ثم فهو تأريخ للعالم الحديث؛ ذلك أنّ الطائفية، كما آمل أنْ أبيِّن، تعبيرٌ منْ تعابير الحداثة، إذ تكمن أصولُها عند تقاطع الكولونيالية الأوروبية والتحديث العثماني في القرن التاسع عشر. فهاتان القوّتان كانتا منخرطتين في الصراع على تحديد ملامح الشرق الأوسط الحديث؛ وتمثّلت الثمرة النهائية لهذا الصراع بإعادة رسم الخارطة الثقافية والسياسية للمنطقة. كان لبنان، كبلد، واحدةً من العواقب التي ترتّبتْ على إعادة الصياغة هذه. أمّا العاقبة الأخرى فكانت الطائفية، لا كممارسة وحسب وإنّما كخطاب أيضًا، وبالقدر ذاته من الأهمية.

ينبع جزء من هذا العمل من تجربةٍ شخصية عشتُها في الحرب الأهلية اللبنانية. فقد لقّنني ذلك الصراع درسًا بليغًا عن تعقيد السياسة والتاريخ. ولذا فإنّ هذا الكتاب هو وثيقة من وثائق تاريخ قريب، على الرّغم من أنّ مادّته تعيدنا إلى الوراء ما يزيد على قرن من الزمان.

بيْد أنّ جزءًا آخر من هذا العمل ينبع من اشتغالي كباحث في الولايات المتحدة. فقد كنتُ محظوظًا بأن أكون في قسم التاريخ في جامعة پرينستون، حيث بدأ هذا المشروع كأطروحة لنيل درجة الدكتوراة، شأن حظي الآن في أن أكون أستاذًا في قسم التاريخ في جامعة رايس. ففي پرينستون ورايس، حيث كُنت مُحاطًا بمؤرِّخين من كلِّ أنحاء العالم، ومتخصِّصين بكلّ أنحاء العالم، أُتيحت لي الفرصة لكي أفهم مشكلةً محلّيّة من منظور مقارن ولكي أفهم القضايا العالمية

في سياق محليّ. فعلى الرّغم من أنَّ هذا الكتاب يحكي في المقام الأوّل عن مكان واحد، هو جبل لبنان، إلا أنّه يستمدّ معناه من عددٍ من السرديّات التاريخية عن إسبانيا القروسطية، وفرنسا الحديثة في أولى مراحل حداثتها، والهند الكولونيالية، فضلاً عن أماكن أخرى.

أودّ على المستوى الشخصيّ أن أشكر عبد الرّحيم أبو حسين، وناديا الشيخ، ويوسف خوري، وزياد أبو شقرا، وسامي عفيش، وصباح غندور، وجوزيف معوض، وأكرم خاطر، وإلهام مقدسي، وهادي عمر، ومارك بيغ، وباسم مسلّم، وسمير صَيْقَلي، وطريف خالدي، وكمال صليبي، ورفعت أبو الحاج، وسمير خلف، وهيث لوري، وأنطوني غرينوود. كما أشكر جميع زملائي وأصدقائي في جامعة رايس الذين وفّروا جوّ العمل المناسب. وأنا ممتنٌّ بصورة خاصّة لأولئك الذين ساعدوا في أجزاء مختلفة من هذا العمل، ومنهم ديڤيد نيربنرغ، وپاولا ساندرز، ودانيال شيرمان، وفارس الدحداح، ومايك ماس.

وأودّ أن أشكر أيضًا الأب سامي خوري، رئيسَ المحفوظات اليسوعية في بيروت، وكذلك فريد الخازن، الذي وضع في متناولي محفوظاتِ عائلته ورتّب لي لقاءً مع البطريرك الماروني، الكاردينال مار نصر الله بطرس صفير، الذي تلطّف بفتح محفوظات بكركي أمامي. كما أشكر القائمين على دير القدّيس يوحنّا الصايغ في الخنشارة على حسن ضيافتهم ووَضْعِهم بين يديّ ما لديهم من مخطوطات. كما أحبّ أن أعبّر عن امتناني لفريق مكتبة Jafet في الجامعة الأميركيّة في بيروت ومحفوظات Basbakanlik في الأستانة، ومعهد الأبحاث الأميركية في تركيا، ومكتب السجلاّت العامّ في لندن، والمكتبة البريطانية. أمّا خالتي، المؤرّخة روزماري سعيد زحلان، فقد رحّبتْ بي ويسّرتْ إقامتي في لندن. كما أنّني بالغ الامتنان لنديم شحادة في مركز الدراسات اللبنانية، الذي جعل زيارتي لأكسفورد زيارةً ناجحة. في حين تلطّف فريق مكتب السجلاّت العامّ في إيرلندا الشمالية في بلفاست ووفّر لي الجوّ الأرشيفي الملائم. أمّا عبر المانش، في فرنسا، فقد عمل حَمْوي ك.م. شهاب الدِّين، الذي كان في حينها سفيرَ بنغلادش في فرنسا، على تسهيل بحثي في Quai d'Orsay. كما وفّرتْ لي حماتي، خالدة، بيتًا حقيقيًا بعيدًا عن بيتي. وأودّ أيضًا أن أعبّر عن امتناني لكلٍّ من لين ويذي، وروز آن وايت،

وپاميلا فيشر، وقرّاء مطبوعات جامعة كاليفورنيا.

أمّا روبرت تاينور، وجيان پراكاش، وكارل كالدويل، وكارول كويلن، وكيرستن شايد، ومالك شريف، وليلى فوّاز، وشكرو هانيولو، وبروس ماسترز فقد تكرّموا بوقتهم لقراءة نسخ مختلفة من المخطوط والتعليق عليها (بدءًا من بداياته كأطروحة للدكتوراه وحتّى اتّخاذه الشكلَ النهائيّ) بما عُرِف عنهم من تطلّع إلى الكمال. وعلى الرّغم من أنّني قد فرضتُ على نفسي السعيَ إلى الوضوح والتماسك، إلاّ أنّ كلاً من هؤلاء لعب دورًا مهمًّا في الدفع نحو مزيدٍ من الوضوح والتماسك. وغنيٌّ عن القول إنّني وحدي المسؤول عن أيّة أخطاء باقية. وإنّني لممتنٌّ بصورة خاصّة لبروس ماسترز، الذي كان معلّمًا وصديقًا خلال السنوات العديدة الماضية؛ ولليلى فوّاز على تشجيعها المتواصل؛ ولشكرو هانيولو، الذي جلس معي على مدى ساعات في المرحلة الأخيرة، مُشرِعًا النوافذَ على العالم العثماني الذي مضى.

كانت عائلتي في نيويورك وواشنطن دي.سي ولندن وبيروت مصدرَ دعم دائم. فلطالما كان إدوارد سعيد، ككاتبٍ وأستاذٍ وخالٍ، مصدرَ إلهام بالنّسبة إليّ. كما انشغل أخي كريم بهذا العمل منذ بداياته بحماس وبكلّ جوارحه؛ في حين كان أخي سَري، الذي يتخلّل تأثيرُه هذه الصفحاتِ جميعًا، أشبهَ بدليلٍ منذ البداية. وإنّني لأعجز عن التعبير عن تقديري لزوجتي، إيلورا شهاب الدِّين، التي لم تشارك في إحكام الكثير من أفكار هذا الكتاب وحسب وإنّما مكّنتني أيضًا من كتابته.

وأخيرًا، فإنّني أُهدي هذا العمل إلى والديّ، جِينْ وسمير المقدسي. فإليهما أخلصُ امتناني وشكري، لا كوالديْن وحسب وإنّما أيضًا كمعلّمين وباحثين كانا قدوةً لي. لقد ضحّيا بالكثير خلال الحرب، وآمل أن يمثّل هذا الكتابُ نوعًا من التعويض.



١

الدّين مسرحًا للمواجهة الكولونيالية

نزلت الستّ نايفة ودخلت السراي بعد الغروب بحوالى الساعة. كان الظلام قد حَلّ. طَلَبَتْ مصباحًا فجيء به إليها. أمَرَتْ بأن يُحْمَلَ قدّامها، وراحت تمتّع ناظريْها لفترةٍ طويلةٍ من الوقت بالمنظر المروِّع. مئاتٌ من الجثث التي مُثِّل بها كانت مكوَّمة أمامها. صاحت: «عافاكم.أيّها الدروز الصالحون والمخلصون. هذا بالضبط ما توقّعته منكم.» كانت النساء قد اجتمعن عندئذٍ من حولها، وكذلك بعضُ الأمراء الشهابيين الذين اختبأوا كلٌّ في حريمه. وراح هؤلاء يقبّلون قدميْها ويلتمسون منها الصّفحَ والسماح. طلبتْ من الجميع أن يتبعوها. أمّا الأتراك فكانوا طيلة هذا الوقت يتنقّلون بسرعة مثل الأشباح في أرجاء القصر، تحت جنح الظلام، يقلّبون الجثث، علّهم يقعون على غنيمةٍ ما؛ فإذا ما لاح أنّ الحياة لا تزال تنبض في جسدٍ من الأجساد، أطلقوا عليه رصاصة الرّحمة.

تشارلز هـ. تشرشل، **الدروز والموارنة تحت الحكم التركيّ من ١٨٤٠ إلى ١٨٦٠** (١٨٦٢)

على تلّة من تلال جبل لبنان، تبعد بضعةَ أميال عن مكان هذه المذبحة، راح رجلٌ مسيحي يُدعى سليم شاويش يتساءل إنْ كان ينتظره وعائلتَه مصيرٌ مماثل لذلك المصير. ذلك أنَّ وجيهًا درزيًّا كان في بيت شاويش وأعْلن ــ والسّيفُ والبندقيّةُ في متناوله ــ أنّه جاء لـ «يحميَ بعضَ الأشخاص ويقتلَ غيرهم.» كان ذلك أواخر السنة الهجرية ١٢٧٦، أوائلَ صيف ١٨٦٠ بحسب التقويم المسيحي. أمّا المكان فبلدةُ دير القمر ــ «مدينة الجبل» باللّغة المحلّية ــ تلك البلدة المزدهرة التي وَضَعَها سوءُ طالعها في قلبِ صراعٍ مدمِّر بين دروز جبل لبنان وموارنته. فقد دَفَعَتْ هذه الحربُ الجارَ ضدّ جاره، وفَرضتْ إحساسًا بالتفرقة المتبادلة على مجتمعٍ كان قد نما وازدهر حتّى ذلك الحين على التّماس والاختلاط اليومي. ولقد كان هذا الميراث القائم على التعدّد الطائفي ماثلاً في ذهن سليم، إلى جانب معرفته بالكيفيّة التي كانت تسير عليها الأمور في العادة، حين راح يرجو السيّدَ الدرزي أن يحميه. فعائلة هذا الأخير، عائلة أبو نكد، سبق أن حاصرت البلدةَ مرّةً من قبل. ولذا قدّم سليم القهوة للوجيه، وأعدّ له الطعام، ودخّن معه، ثمَّ أهداه محابر فضّيّة وساعاتٍ وجواهرَ وكلَّ ما هو قيّم لديه، في محاولةٍ لإبقائه في بيته. وفي حين توالت في بيت هذا الثريّ المسيحي إجراءاتُ الهيبة والنظام الاجتماعي في جبل لبنان، من حسن الضيافة وتقديم القهوة، كان الدروز يقاتلون المسيحيين في الخارج ويَقْلبون عالمهم رأسًا على عقب.[١]

حين توقّفت الحربُ في أواخر حزيران، كانت مئتا قرية قد نُهِبَتْ من أصل ما قُدِّر بسبعمئة قرية، وسُوِّيَتْ كنائسُ وأديرةٌ بالأرض، وانتُهِكَتْ معابدُ درزية. ولقد أحرز الدروزُ قصبَ السبق في تلك الحرب، وأفرغوا بلداتٍ كاملةً من سكّانها المسيحيين. وحين قام مسلمو دمشق بأعمال شغبٍ تلتْ ذلك مباشرةً، تعبيرًا عن احتجاجهم على تزايد النفوذ الأوروبي في مدينتهم، ذبحوا آلافَ المسيحيين في أبشع عنف مدينيّ شهدتْه سوريا القرن التاسع عشر. هكذا أُسْمِعَ سلطانُ الإمبراطورية العثمانية ما وصفه أحدُ المؤرّخين بـ «تنهّدات سورية.»[٢] وبخلاف الأوبئة الطبيعية، بخلاف الطاعون والجراد، وبخلاف الحزازات القديمة وانقلابات القصر التي كانت من طبيعة الأشياء على الدوام، عملتْ أحداثُ

١٨٦٠ على تلطيخ تاريخ الشرق العثماني بالدماء، وغيّرته إلى الأبد.

ما أقوم به على صفحات هذا الكتاب هو محاولةٌ لإعادة بناء تاريخ الهويّة الطائفية الحديثة في جبل لبنان العثماني، وهو المسرحُ الذي تمّ عليه أداءُ ذلك العنف الذي اندلع كالجائحة عام ١٨٦٠. غير أنّ القصّة تبدأ قبل ذلك بسنوات كثيرة، حين انفتح المجتمعُ المحلّي اللّبناني على خطابات الإصلاح العثمانية والأوروبية التي جَعلتْ من الدِّين مسرحَ المواجهة الكولونيالية بين غرب «مسيحي» كما يدّعي وإمبراطوريةٍ عثمانيةٍ «مسلمةٍ» وَجَدَ فيها ذلك الغربُ خصمَه الدائم. ولقد بَدَّلَتْ تلك المواجهة على نحوٍ عميق ما سبق أن اتّخذه الدِّينُ من معنًى في مجتمع جبل لبنان ذي الملل المتعدّدة؛ ذلك أنّها أكّدت الهويّةَ الطائفية معيارًا حيويًا وحيدًا للإصلاح السياسي وأساسًا موثوقًا أوحدَ للمطالب السياسية. والقصّة هي قصّة تعايش بين تقاليد وممارساتٍ محلّيَّة ـ وَقَعَ فيها الدِّينُ في شراك علاقات اجتماعية وسياسية معقّدة ـ وتحديثٍ عثماني غدت له اليدُ العليا في إعادة صياغة التعريف السياسي الذي تُعَرِّف به كلُّ جماعة ذاتَها بحسب ديانتها. ولذا، فإنّه من الضروري منذ البداية أن نزيل أيّ وهم يَعْتَبِر الطائفية مُجَرّدَ ضَرْبٍ من الخبث المحلّي أو المؤامرة الأجنبية. وسرد حكاية الطائفية لا يكون ممكنًا إلاّ بالاعتراف المتواصل والإشارة المستمرّة إلى التاريخيْن المحلّي والإمبريالي، اللذيْن تفاعلا ـ تصادمًا وتعاونًا على السّواء ـ لإنتاج مخيّلة تاريخية جديدة.

الطائفية قصّة حديثة. بل إنّها الـ قصّة الحديثة بالنّسبة إلى أولئك الذين تتكشّف عبرهم وينخرطون في ذلك التكشّف؛ قصّةٌ كانت ولا تزال تحدّد حيواتهم وتتحكّم بها. ولئن كان هذا الكتاب يسجّل تاريخًا وقع في جبل لبنان، فإنّ هنالك الكثير ممّا يوازيه في كوسوفو وبلفاست وغيرهما. والأمر كلّه متعلّق بالتموقع في عالم حديث، حيث يُمْكِن الهوامشَ أن تغدو مراكزَ. ولم يقع عنفُ ١٨٦٠، كما آمل أن أبيّن، بين الطائفة المارونية والطائفة الدرزية وحسب، بل وقع أيضًا ضمن هاتين الطائفتيْن في سعي كلّ منهما إلى رسم حدودها الخاصّة في حقبةٍ من التحوّل والانقلاب. والحال أنّني مهتمٌّ كثيرًا بهذه القصّة داخل القصّة: أعني بالصراع على تمثيل الطائفة، وهو صراعٌ انعكس في حوادث من العنف الاجتماعي داخل كلّ طائفة وشكّل جزءًا أساسيًّا من عنفٍ دينيّ أوسع عبر

الطوائف. وباختصار، فإنّ ما أُلقي عليه الضوء هو النزاعات التي نشبتْ حول معنى الدِّين على النحو الذي دخل فيه إلى المجال السياسي بين عاميْ ١٨٤٠ و١٨٦٠. كما أركّز على التناقضات والإخفاقات التي تعتري محاولة خلق هويّاتٍ طائفية نقيّة وبسيطة تكون خاصّةً وعامّةً في آنٍ واحد، جمعيةً وقوميةً في الوقت ذاته، نخبويةً وتابعةً، حديثةً وتقليدية.

غير أنّ هذه المهمّة ليست سهلة؛ ذلك لأنّ حرب ١٨٦٠، وكذلك دمار لبنان في أيّامنا، خلّفا لدى الباحثين وغير الباحثين انطباعًا بأنّ المشكلة اللبنانية مشكلة قَبَلِيَّة في جوهرها، وأنّ الطائفية مرضٌ يحُول دون التحديث، وأنَّ لبنان ما هو إلّا مجازٌ لوطنيةٍ فاشلةٍ في العالم غير الغربي. ولذا تركّزت الدراسة (لأسبابٍ وجيهة) على الجغرافيا السياسية للصراع، الأمرُ الذي افترض على الدوام وجودَ هويّات طائفية خاملة وثابتة. وعلى سبيل المثال، ففي أعقاب محنة عام ١٨٦٠، حين وصلتْ أخبارُ الحوادث إلى الأستانة وانتشرتْ إلى العواصم الأوروبية، أثارت المذبحةُ الجماعيةُ التي جرت لسكّان الإمبراطورية من المسيحيين نفورًا واشمئزازًا عامّيْن. وكان الأساس الذي نبعتْ منه ردّةُ فعل رجالات الدولة العثمانيين هو أنّ العقدين السابقين على مذبحة ١٨٦٠ كانا مرحلة تحديث عثماني. ففي عام ١٨٣٩، بعد أن اتّضحتْ للسلطان ووزرائه صورةُ الإمبراطورية العثمانية بوصفها «رجلَ أوروبا المريض،» صدر مرسوم يقضي بمساواة جميع الرعايا أمام القانون بصرف النظر عن ديانتهم. وكان قد خُطِّطَ لهذه النقلة، ولغيرها من الإصلاحات الإدارية التي تُعْرَف عمومًا باسم «التنظيمات،» لكي تلبّي المطالب الأوروبية بحماية الطوائف المسيحية وغَرْسِ فكرة الذات القومية والعلمانية. وبعبارة أخرى، غدا الرعايا المسيحيون المحلّيون بمثابة المحكّ لتحديث الإمبراطورية العثمانية: ولذا اعتُبِرَ ذبحهم صفعةً قاسيةً تُوَجَّه إلى الإصلاح الإمبراطوري. وهكذا ألَحَّ فؤاد باشا، وزيرُ الخارجية العثماني الساخط الذي أُرْسِلَ لتقصّي أمر المذابح، على أنّ الصراع في جبل لبنان صراع «قديم» بين جماعاتٍ قَبَلِيةٍ قَطَعَ «جهلُها» حركةَ الإصلاح.[٣] وأمّا الأوروبيون الذين أبدوا اهتمامًا بشؤون العثمانيين فقد جمعوا بين أحداث دمشق في تموز ومذابح لبنان التي سبقتها في حزيران، واعتبروها كلّها مؤشّرًا واحدًا على الأهواء البدائية لدى السكّان المحليين. وهكذا استغرق كارل ماركس في تأمّل حوادث لبنان ولم يَرَ فيها سوى «انتهاكات شنيعة ترتكبها قبائل متوحّشة،» في حين أعلنتْ نشرةٌ يسوعيةٌ

فرنسية أنَّ الدروز هم الذين أثاروا حوادث ١٨٦٠ من غير شك لأنّهم «يَكْرهون الديانةَ الكاثوليكية ويمثّلون تعصّب المسلمين.»[٤] ورأى الأوروبيون والعثمانيون، الذين كانوا أسرى صراع على معنى واتّجاه إصلاح الإمبراطورية العثمانية وتقدّمها، أنّ حوادث سوريا خارج مجال العقلانية والتاريخ. فهي تدفع المرء، كما يقول اللورد دوفيرين، الأرستقراطيُّ البريطانيُّ الذي كلّفته حكومتُه بتقصّي المذابح، إلى أنْ «يفكّر في ما فعلته آلافُ السنين لإنجلترا وفرنسا وألمانيا وبقيّة أوروبا... ثمّ يتحوّل إلى الشرق الثابت الذي لا يتغيّر. فالزمن هنا يبدو مقصوصَ الجناح، والأشياء جميعًا تظلّ على حالها كما كانت على الدوام.»[٥]

ومنذ القرن التاسع عشر والمؤرّخون من مشارب شتّى يمحّصون هذه الأحداث ويواصلون الربطَ بين الصراع الريفي الذي نشب في جبل لبنان والشغب المديني الذي شهدته دمشق. ولقد تمّ تصويرُ الأسباب الجذرية للعنف، بدرجاتٍ متفاوتة، من قِبَلِ باحثين يتأكّلهم سؤالٌ واحدٌ مسيطر: ما الذي جعل الشرقَ الأوسط يُخفق في التحديث والتطوير، والأهمّ من هذا وذاك، ما الذي جعله يخفق في العلمنة؟ وتَمثَّل الاستنتاجُ المعروف مُقدَّمًا بأنّ العنف يمثّل انتصار التقليد أو التراث، اللذيْن تجسُدهما الطائفيةُ، على مُثُل التعايش والتسامح الحديثة؛ ولذا توجّهتْ جهود أولئك الباحثين إلى شرح الشروط التي استطاع ما يُدْعى بالتقليد أو التراث أن يعاود الظهورَ في ظلّها بمثل هذه العواقب المدمّرة. والافتراض السائد حتّى لدى أدقّ التحليلات هو أنَّ الهويّات والحراكات الطائفية تعمل عملها خارج التاريخ، وأنّ السكّان المحليين ينقسمون إلى متسامحين وغير متسامحين، وأنّ هنالك كثيرًا من «الأسباب الجذرية» الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية التي هي أسباب تاريخية، إلاّ أنَّ العنف الذي دمّر جبلَ لبنان أواسطَ القرن التاسع عشر ليس سوى ردّة فعل على هذه الأحداث التاريخية الحديثة، ليس سوى انفجار وكارثة بل وطوفانٍ فوضويّ اكتنفتْه ولاءاتٌ قديمة بين رعايا لا يعرفون التفكير.[٦]

انعكس هذا الافتراضُ البحثي المسبّق لوجود عنفٍ دينيّ خالٍ من أيّ معنى اجتماعي أو ثقافي على كتابةٍ قوموية علمانية تسعى إلى الابتعاد عن التعبير الديني المتطرّف[٧] (وهو انعكاس غالبًا ما يظهر على نحوٍ ملحّ في البلدان التي تضعها العداءاتُ الطائفيةُ على شفا الدمار). فعلى سبيل المثال، صَوّر التأريخُ التركي

اضطرابات جبل لبنان مجرّدَ نتيجة للدسائس السياسية الأوروبية ضدّ الأمّة التركية (العثمانية) الناشئة.[٨] أمّا التأريخ اللبناني والعربي فقد أنحى باللائمة على سياسة «فرّقْ تَسُدْ» التي اتّبعها الحكمُ العثمانيُ وما نَجَمَ عنها من انقسامات دينية تلاحِق كُلّ سعي إلى بناء الوحدة اللبنانية والعربية.[٩] وحقيقة الأمر أنّ كلا التأريخيْن عَدَّ العنف الطائفيّ شائبةً كريهةً (ولطخةً) تشوب «ماضي» الأمّة وانتكاسةً موقّتةً على طريق التحرّر الوطني والتحديث. بل إنّ كلا التأريخيْن يعتبر الصراع الديني بين الطوائف نفيًا جوهريًّا لفضائل التسامح والتعدّد والتعايش التي تتعدّى التاريخ، والتي يُفْتَرَض أنَّ القومية التركية والعربية تجسّدانها. والحال أنّ هذه المقاربة القومية للطائفية، والتي تضع حداثةً متسامحةً وعلمانيةً في مقابل أصولية دينية متعصّبة، ينبغي أن تُؤَرَّخ هي ذاتُها. فلستُ أرى في حوادث العنف الديني بين ١٨٤٠ و١٨٦٠ عَرَضًا من أعراض إخفاق أمّة أو قومية، وإنّما تعبيرًا عن شكل جديد من السياسة والمعرفة المحلّيّتين نشأ في مناخ الانتقال والإصلاح الذي شهدته الإمبراطوريةُ العثمانيةُ منتصفَ القرن التاسع عشر ووَضَعَ الأسسَ لخطاب العلمانية القومية (اللاحق).

وعلى الرّغم من أنّ عملي ينبني بالضرورة على ذلك البحث الغزير في العنف الديني ويستند إلى سردٍ تاريخي عن التحديث العثماني وضعه المؤرّخون منذ زمن طويل، إلاَّ أنَّ غايتي هي التركيز على السرديّات التي تجعل من الطوائف التي وقعتْ ضحيّةَ العنف أكباشَ فداء (بالمعنى الذي يضفيه رينيه جيرار على هذا المصطلح)، وتجعلها أهدافًا سهلة لردّةِ فعلٍ مسلمةٍ أثارتها في المقام الأوّل نزعاتٌ اقتصاديةٌ وسياسية، وأن أنقل التركيزَ باتّجاه سردٍ يعيد ما هو طارئ وعَرَضِيّ إلى سياق تاريخيّ أَنْتَجَ ما أدعوه «ثقافة الطائفية.»

وبعبارة أخرى، فإنّني أفهم الطائفية شيئين مترابطيْن ترابطًا صميميًّا. إنّها، أوّلاً، ممارسة نَمَتْ من خلال الإصلاح العثماني في القرن التاسع عشر، وينبغي أن تُفْهَم في سياقه. وهي، ثانيًا، خطابٌ دُوّنَ باعتباره **الآخَرَ** بالنّسبة إلى سرديّات التحديث العثمانية والأوروبية واللبنانية المتعدّدة المتنافسة. ولقد بزغت الطائفية كممارسة حين نَشَبَ الصراعُ بين النخب المارونية والدرزية، وبين الأوروبيين والعثمانيين، حول تحديد علاقة عادلة ومُنْصِفَة لـ «القبيلتين» و«الأمّتين» الدرزية

والمارونية بدولةٍ عثمانية تستهدف التحديثَ. بزغت الطائفية حين نُزِعَت الثقةُ في منتصف القرن التاسع عشر عن النظام القديم في جبل لبنان، وهو نظامٌ كان محكومًا بتراتبٍ نخبويّ تحدِّد فيه السياسةَ المنزلةُ في الدنيا لا الانتماءُ في الدّين. فلقد فَتَحَ انهيارُ النظام القديم فضاءً لشكلٍ جديد من السياسة والتمثيل قائم على لغة المساواة الدينية. ولقد أعلى هذا التحوّل من شأن الطائفة بدلاً من المكانة النخبويّة، وجعلها الأساسَ لأيّ مشروع من مشروعات التحديث والمواطَنة والتحضّر. وبالتلازم مع كلّ هذا، تطوّرت الطائفية أيضًا كخطاب، أيْ كمجموعةٍ من الافتراضات والكتابات التي وَصَفَتْ هذه الذاتيّة المتغيّرة ضمن سرد التحديث العثماني والأوروبي واللبناني.[١٠]

ولأنّ الطائفية تشير إلى استخدام التراث الديني كواسمٍ رئيسٍ للهويّة السياسية الحديثة، فإنّ من المهمّ أنْ نميّزها من المواجهات الدينيةّ التي وقعتْ في القرون الوسطى وبدايات العالم الحديث (مثلاً، بين البروتستانت والكاثوليك في فرنسا).[١١] وإذْ نفهم الطائفية على هذا النحو، في سياقها الحديث، لا يعود بمقدورنا أن نُسلِّم بها ظاهرةً بدهيةً وبيّنةً في ذاتها، كما كان الحالُ لزمن طويل جدًّا. كما لا يعود بالإمكان أن نردّ أسبابها إلى حدث مفرد أو شخص بعينه؛ ذلك أنّها في جوهرها فعلُ تأويل يضفي على الحراكات الدينية والعنف الديني في العالم الثالث شكلَها وهيئتَها، فضلاً عن كونه يستمدّ منها شكلَه وهيئتَه. ولكي نقدّر عَرَضِيَّة الطائفية وتعقيدَها كما انبثقتْ على مستوى الممارسة والخطاب معًا، فلا بدّ من أن نتقصّى الصلات بين الأفعال والاستعارات الطائفية المستخدمة من قبل الموارنة والدروز، والنخب وغير النخب، والعثمانيين والغربيين، فضلاً عن التناقضات في هذه الأفعال والاستعارات.

منذ أن نَشَرَ راناجيت غوها مقالته الأساسية، «نثر التمرّد المضادّ،» ومنذ الدراسة الأقرب عهدًا التي تناول فيها پارثا تشاترجي القوميةَ الهنديةَ، راح الباحثون يُخْضِعون الافتراضات القومية لنقدٍ فاعلٍ من خلال تبيانهم أنّ المعرفة القومية النخبوية، بما في ذلك الصورُ التي ترسمها للحراكات الطائفية، مستَمَدّةٌ من منطق كولونياليّ.[١٢] ومع هذا، وبرغم التركيز الشديد على «التابع» كوسيلةٍ لنقد النخبويّة التي ينطوي عليها الخطابُ القومي، كان ثمّة ميل إلى تناول الكولونيالية

والقومية بوصفهما مشروعين متشكّلين تشكّلاً مكتملاً بحيث يبدو أنّهما يُنْتِجَان بصورة آليّة كلَّ ضروب المقاومة.[١٣] غير أنّ الطائفية كما أراها ليست مجرّد «شكل من المعرفة الكولونيالية» (بحسب تأكيد جياننددرا پاندي في سياق التأريخ للجماعويّة في الهند)، ولا هي واقع يمكن ردُّ جذوره إلى ماضٍ ما سابقٍ على الكولونيالية.[١٤] إنّها، بالأحرى، مزيجٌ من إدراكاتٍ واستعاراتٍ ووقائعَ ما قبل كولونيالية (سابقةٍ على عصر الإصلاح العثماني) وما بعد كولونيالية (خلال عصر الإصلاح وبعده) ينبغي تشريحُها على مستويين على الأقلّ، متداخليْن ومتسانديْن: مستوى النخبة ومستوى غير النخبة. بعبارة أخرى، فإنّ الطائفية معرفةٌ «حداثيّة» لأنّها أُنتِجَتْ في سياق الهيمنة الأوروبية والإصلاحات العثمانية، ولأنّ المُفْصحين عنها ـ على مستوى كولونيالي (أوروبي) وإمبراطوري (عثماني) ومحلّي (لبناني) ـ يعتبرون أنفسهم حديثين يستخدمون الماضي التاريخي لتبرير مطالب حاليّة وتطوّر مستقبليّ. وبقدْر ما تُمثّل الطائفيةُ معرفةً كولونياليةً حقًّا، فإنّها تمثّل أيضًا وجوهريًّا معرفةً عثمانيةً إمبراطورية ومعرفةً قوميةً محلّية لا يتمُّ إنتاجُهما بعد الكولونيالية أو ردًّا عليها بل بالتزامن مع المعرفة الكولونيالية ومُثُلها.

وهذا يعني أنّ المواجهة الكولونيالية التي نَصِفُها هنا ليست علاقةَ قوّةٍ تتوسّطها درجاتٌ مختلفةٌ من المقاومة، بقدْر ما هي مسرحُ تفاعلٍ ثقافيّ ـ «منطقةُ تماسّ» ـ يستغلّه المواطنون المحلّيون على نحوٍ واعٍ من أجل منفعتهم الخاصّة.[١٥] وبدلاً من وضع انقسام بين المستعمِر والمستعمَر، حيث يوصَم بعضُ المستعمَرين بأنهم «متعاملون،» فإنّ من المثمر أكثر أن ندرس الكولونيالية في حالة الإمبراطورية العثمانية المتأخرة على أنّها ميدانُ تبادل. ففرنسا وبريطانيا (في هذه الحالة على الأقلّ) لم تصلا إلى الإمبراطورية العثمانية خِفْيةً ودونما سابق إعلان، ولم تتركا قواربهما الحربية في مرابضها وهما «تَفْتحان» شرق المتوسّط. بل بخلاف ذلك، عَمدتْ بريطانيا وفرنسا والعثمانيون إلى تنظيم أوجه مختلفة من المواجهة الكولونيالية؛ وقد وفّر هذا التنظيمُ للسكّان المحلّيين في جبل لبنان سُبُلاً لإعادة تأويل تاريخهم، وتعريفهم الخاصّ لأنفسهم كطوائف، ونظامِهم الاجتماعيّ الصلبِ والجامد. ولا شكّ أنّ القوّة لعبتْ دورًا حاسمًا لأنّ هذه المواجهة لم تكن متكافئة بأيّ حال من الأحوال؛ وغالبًا ما جرى دفعُ ذلك الدفق من الإيديولوجيات والممارسات التغييرية من الأستانة وباريس ولندن إلى جبل لبنان، حيث أُنتِجتْ

حصيلةُ هذا التبادل، أي الطائفية بوصفها معرفةً وممارسة على السَواء.

سياق الإصلاح

نبعثْ خطاباتُ الإصلاح الإمبراطورية التي فُرِضَتْ على جبل لبنان من مصدرين متميّزين. ويمكن القول، بصورة عامّة، إنّ أوّلهما كان أوروبيًّا، في حين كان ثانيهما عثمانيًا؛ وقد أُعلن وصولُهما المتواقت إلى جبل لبنان في أواسط القرن التاسع عشر عن بدايات مشكلته الطائفية. فبالنّسبة إلى رجالات الدولة الأوروبيين الذين انكبّوا على خرائط الإمبراطورية العثمانية التي لم يتم فتحها، كانت فكرة التدخّل في شؤون العثمانيين مرتبطةً على نحوٍ وثيق بأفكار عمل الخير [الأوروبي] والاستبداد [الشرقي] والحرّية التي اتّخذت في القرن التاسع عشر أقوى وأفصح صياغاتها.[١٦] ففي عصرٍ فَسَحَ فيه الاستشراقُ الكلاسيكي المجالَ لجدالات توماس ماكولي حول الهند، بحيث اعتُبرتْ كافّةُ أنواع التطوّر العسكري والاقتصادي والصناعي الأوروبي نابعةً من تفوّق حضاري وثقافي (فضلاً عن التفوّق العرقي)، ربّما كان حتميًّا أن تواجِهَ أصقاعُ الإمبراطورية العثمانية الشاسعة ما دعاه جون ستيوارت مِلْ بواجب التدخّل المقدّس في شؤون «الأمم التي لا تزال بربريةً» لأنّه «قد يكون في مصلحتها أن يفتحها الأجانبُ ويُخضعوها.»[١٧]

مَثَّلَ الحكمُ الكولونيالي بالنّسبة إلى مِلْ وسواه من المفكّرين الأوروبيين في أيّامه أضمنَ طريقة لانتشار الحضارة. وقد استقرّ في أذهانهم أنّ الكولونيالية المسيحية الأوروبية هي بمثابة القَدَر، وبمثابة امتداد للحضارة الغربية، بخلاف الاستبداديةَ الشرقية التي رأوا أنّها تعصّبية وشمولية، لا امتدادٌ للحضارة الآسيوية بل جوهر هذه الأخيرة وماهيّتها. ولذا تمّ استحضار كولونياليةٍ أوروبيةٍ «إيجابية» لدى قيام الحكم الكولونيالي في الهند، كما في مصر، لكيْ تحطّم الاستبدادية «الآسيويةَ» القديمةَ الراسخة. فالتدخّل الأوروبي كان تقدّميًا بالمعنى الذي يشير — كما عبّر ماركس — إلى أنَّ إنجلترا قد دَفَعَت الهندَ بالقوّة إلى «التجدّد» عن طريقِ تدميرِ ما قبل تاريخها؛ أيْ عن طريق تدمير تاريخ الاستبدادية السلاليّة المتكرّر إلى ما لانهاية.[١٨] وبذا تكون لغة الإصلاح قد تَركتْ أثرَها البالغ في طيف كامل

من ضروب التشابك الأوروبي مع العالم غير الأوروبي، إذ راح الأوروبيون يحاولون تصحيحَ ما تصوّروا أنّه خاطئ ولاأخلاقيّ وضارّ بالمسار الطبيعي للتاريخ البشري.[١٩]

أمّا في الإمبراطورية العثمانية فقد اتّخذ الجدالُ حول التدخّل وعدم التدخّل شكلاً لافتًا. فعلى الرّغم من أنّ الإمبراطورية العثمانية لم تكن مُسْتَعْمَرَةً رسميًا من قِبَل القوى الأوروبية، فإنّ الإيديولوجيات الاستعمارية كانت حاضرةً لتشريع استخدام القوّة الساحقة (في نافارينو عام ١٨٢٧ على سبيل المثال) بغيةَ إجبار العثمانيين على الاستجابة للضغوط الأوروبية.[٢٠] لذا ليس مدهشًا أن نجد مخزونًا هائلاً من الصور النمطية العرقية والثقافية التي تصوِّر العثمانيَ بصورة الوضيع، وما قبل الحديث، والفاسد، وبصورة «البربري الماكر» في أفضل الأحوال.[٢١] بيد أنّ ما كان حاضرًا أيضًا، بعد ما دعاه مترنيخ بـ «الكارثة الرهيبة» في نافارينو، هو إدراك استحالة دفْع العثمانيين إلى أبعد من ذلك الحدّ، وأنّ سيادتهم لا يمكن أن توضع تحت طائلة الشبهة أكثر من ذلك القَدْر، ما لم يتم إضعافُهم إلى الدرجة التي تمنعهم من صدّ الغزو الأجنبي.[٢٢] ولذا كانت المشكلة المطروحة هي كيف يمكن إحداث أنماطٍ من «الترقّي» في الإمبراطورية دون بَذْر الاضطراب في توازن القوى الأوروبي.

بالنّسبة إلى رجالات الدولة الأوروبيين، نَبَعَ إصلاحُ الإمبراطورية العثمانية بصورة شبه كاملة من إحساس أوروبا بأنّها حاملة الرسالة الحضارية.[٢٣] وها هو ستراتفورد كانينغ، أحدُ مهندسي الإصلاحات العثمانية المفوَّهين، يعلن أنّ «أوروبا متاحة بعلمها وعملها ورأسمالها. أمّا القرآن والحريم وبابل اللّغات فهي بلا شكّ عقبات كثيرة تعترض سبيلَ الترقّي بمعناه الغربي.»[٢٤] وكما ذكرتُ من قَبْل، فقد غدا الدّين في الإمبراطورية العثمانية مسرحَ المواجهة الكولونيالية، إذْ عمد المسؤولون الأوروبيون إلى تحديد معايير الإصلاح من خلال خطاب تحديثيّ يَسْتخدم مصطلحات الصِّدام الحضاري الديني. فكلٌّ من المشكلة (الإسلام) والحلّ («العقلانية» المسيحية الغربية) تحدّى بمصطلحاتٍ دينية أحادية ومصمتة. بل إنّ صورة الإمبراطورية في مخيّلة بعض الدبلوماسيين الأوروبيين مثل كانينغ لم تكن صورةَ منطقةٍ متعدّدةِ الإثنيّات ومتعدّدة الأديان، بقدْرِ ما كانت صورةَ دولةٍ

إسلاميةٍ تشتمل على «أقلّيّات» كبيرة من المسيحيين المبشّرين في كثير من المدن والأقاليم. ولقد تجسّدَ فَهمُ الإمبراطورية كنوع من «الفسيفساء» التي تشتمل على الجماعات الدينية والإثنية، بوصف هذه وحداتٍ ثقافيةً وفيزيقيةً منفصلةً، في وصف كانينغ للمسيحيين المحليين بأنّهم «طبقات خاضعة.»[٢٥] وبغية «تحرير» هؤلاء المسيحيين المحلّيين، راح سفراء القوى العظمى وقناصلها يدافعون عنهم، وينتشلونهم من غموضف (وتعقيدف) وجودهم اليوميّ، ويصوّرونهم ضحايا لسيطرة مسلمةٍ لا هوادة فيها. والنتيجة أنّ القناصل والمبشّرين الأوروبيين اعتبروا أولئك السكّان معاييرَ يُقاس على أساسها نجاحُ الإصلاح أو إخفاقُه، على الرّغم من النُّواح الذي أطلقه هؤلاء القناصلُ والمبشّرون حيال طبيعة المسيحية الشرقية «المتخلّفة» وكهانتها المتزمّتة والجاهلة.[٢٦]

أمّا رجالات الدولة العثمانية فقد طَرَقوا مشكلةَ الإصلاح من باب مختلف تمامًا. فالإصلاحات التي انتهجها البابُ العالي، على النحو الذي تبلورتْ فيه عامَيْ ١٨٣٩ و١٨٥٦، مَثّلتْ مشروعًا إمبراطوريًّا في جوهره يرمي إلى المركزيّة ومحاولة صريحة لبناء دولة حديثة. فبعد القرن الثامن عشر، الذي شهد تفكّك السيطرة الإمبراطورية، وُضِعَتْ قوانينُ جديدةٌ لتحسين حالة الأمن، ووضع حدّ للفساد، وعقلنة النظام الضريبي، وتنظيم الخدمة العسكرية. وبعد قيام حكم محمّد علي، وردًّا على التهديد الذي طرحه على الدولة العثمانية تابعُها المتمرّدُ هذا في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، أصدر السلطان عبد المجيد مرسومَ الكلخانة عام ١٨٣٩.[٢٧] وكان الهدفَ الأساسيَّ لهذا المرسوم وسواه من المراسيم التي تلته، وتُعْرَف بمجموعها باسم «التنظيمات،» إصلاحُ الإدارة وإعادةُ تنظيم الدولة العثمانية للحفاظ على سلامة أراضيها. وقد نصّ هذا المرسومُ على فرض ضرائب عادلة على الرعايا تبعًا لمداخيلهم، ووَعَدَ بضمان أمنهم وممتلكاتهم. كما أعْلن، بصورة خاصّة، مساواةَ جميع الرعايا أمام القانون ــ ومنها مساواةُ المسيحيين والمسلمين ــ لكنّه أطّر هذا الإعلانَ الجريءَ بخطابٍ يدعو إلى إعادة تفعيل الشّرع الإسلامي. وكان الافتراض الأساسي الذي انطوت عليه «التنظيمات» هو أنّ من الممكن القيامَ بالإصلاحات دون أيّ توسّط من العالم الخارجي، وأنّ إرادة السلطان مُطْلقة، وأنّ جميع رعاياه ليس لهم أن يسهموا في صنع أيّ قرار وليس عليهم سوى الاستفادة من إحسانه السلطاني. فمرسوم عام ١٨٣٩ أعاد تعزيز فكرة

السلطان بوصفه الحكمَ الفصلَ على جميع رعاياه، ولم يكن يَحْمل ـ من وجهة النظر العثمانية ـ أيَّ نفيٍ للماضي بقدر ما كان يسعى إلى تحديد اتّجاه جديد بالدفاع عن هويّةٍ لاطائفيةٍ ضمن دولة إسلامية مُحْدَثَة لكنّها تراتبية إلى أبعد حدّ. وهكذا كانت «التنظيمات» تتطلّع إلى الأمام والوراء في آنٍ معًا، وتجمع بين القديم والجديد على حدٍّ سواء. وفي حين ألحّ رجالات الدولة الأوروبيين على أنّ «التنظيمات» تدلّ على عهد جديد من الحكم العقلاني الذي هَجَرَ بالضرورة تلك الثقافةَ الشرقيةَ القديمة اللاّأخلاقيةَ الراكدةَ، فإنّ العثمانيين فهموا هذه «التنظيمات» وسيلةً لدخول العالم الحديث بتقليدٍ محافِظٍ ومُحْدَث.[٢٨]

بيْد أنّه على الرّغم من محاولة الإصلاحيين من رجالات الدولة العثمانيين إعادةَ تعريف دولتهم كدولة إسلامية ضمن مدار قوى أجنبية صديقة، فإنّهم لم يحلّوا المشكلة المتعلّقة ببلورة فكرة السيادة العثمانية الحديثة في عصرِ الهيمنة الأوروبية. والحال أنّ الدولة العثمانية لم تكن في أيّة لحظة من تاريخها أكثر هشاشةً منها في تلك اللّحظة الانتقالية الحرجة، حين راحت جيوشُ محمّد علي تهدّد بتقطيع أوصال الدولة العثمانية وراحت الجيوش الروسية تزحف حتّى وصلتْ إلى مشارف الأستانة. كما أنّ القوى الأوروبية لم يسبق أن جمعتْ مثل ذلك القَدْر من المعطيات أو النوادر عن اضطهاد المسيحيين المحلّيين. وكانت النتيجة أنّه في الوقت الذي بدأ فيه العثمانيون بالابتعاد عن نظام «ملّيّ»، يُعامَل فيه المسلمون السنّةُ على أنّهم أرفعُ اجتماعيًا وسياسيًّا من بقيّة الطوائف في الدولة العثمانية، باتّجاه شكل من الحكم أشدّ تكاملاً، راح الأوروبيون يقفون في صفّ المسيحيين ويتدخّلون لمصلحتهم.[٢٩]

تجلّت هذه التناقضات بأوضح صورها في مناطق مثل جبل لبنان، الذي كان موطنًا لعدد كبير من المسيحيين. فالمشهد التوراتي لجبل لبنان، والذي أُهمِلَ طويلاً من قِبَل الموظّفين العثمانيين بوصفه مجردَ رافد من روافد الأراضي أو الأملاك الإمبراطورية، راق المبشّرين الأجانب، في حين أثار شبهُه بـ «الأراضي المرتفعة» Highlands الرحّالةَ البريطانيين (ولا سيّما الأسكتلنديّون). كما جَذَبتْ روحانيّتُه المزعومةُ المضادّةُ للثورة اللاّجئين الهاربين من علمنة فرنسا.[٣٠] وإذْ تصوّرت القوى الأوروبيةُ جبلَ لبنان ملجأً جبليًّا، لها فيه حصّةٌ تاريخيةٌ ودينيةٌ

واستراتيجيةٌ متزايدة، فقد غدا هذا الجبل في القرن التاسع عشر مسرحًا للجيوش والإيديولوجيات المتنافسة والتأويلات المناقضة تمامًا لمعنى الإصلاح. ولقد خَلَقَ هذا السياقُ من التدفّق والتقلّب شروطَ نشوء الطائفية لا كقوّة متماسكة بل كانعكاس لهويّات متشظّية، تدفعها هنا وهناك أنماطٌ من الترغيب والترهيب من لدن القوى الأوروبية والعثمانية. كان جبل لبنان في أواسط ذلك القرن منطقةً هامشيّة مشدودة باتّجاه حواضر (متروبولات) متعددة: فالقوى الأوروبية دَفَعَتْ بمسيحيّتها وسيلةً للنفاذ إلى السكّان المحليين، في حين اتكأت الدولةُ العثمانية على روابط الولاء الواهية (أو تلك الموجودة نظريًّا) لدى سكّان هامشيين سَكَنوا حواشي الخيال الإمبراطوري. وإذْ أدرك سكّانُ جبل لبنان أنّهم غدوا فجأةً محطّ اهتمام دولي، فقد أسهموا بفعاليّة في الصراع على الحداثة، وراحوا يتحوّلون شأن ما يحيط بهم. وقد استفادوا من حضور القوى الإمبراطورية المتعدّدة، فأعلنوا أنّهم محميّون أوروبيون ورعايا عثمانيون مخلصون. غير أنّهم لم يستطيعوا التخلّص من تناقضٍ كامن في مرسوم عام ١٨٣٩، وقد غدا أشدّ وضوحًا مع تطبيقه عبر الطيف الاجتماعي الواسع وارتحاله من المركز إلى المحيط: إنّه التناقض بين أمّةٍ تتمتّع بالمساواة التي ضمنتها الدولةُ أمام القانون بصرف النظر عن المرتبة والمكانة؛ وبين التمسّك الصارم بنظام اجتماعي تراتبي مَصُون لا يُمَسّ ولا يمكن من دونه أن تكون دولةٌ. ولأنّ «التنظيمات» وُلِدَتْ في الفضاء المبهم بين الإرادة العثمانية والتدخّلات الكولونيالية الأوروبية المتعدّدة، فإنّ خطابات الإصلاح عَرفتْ ضروبًا متعدّدة من الفهم والترجمات والتشظّيات في ترحالها من المركز إلى المحيط وبالعكس.[٣١] لذا، فإنّ قصّة الطائفية التي اخترتُ أن أحكيها هي قصّة أنماطٍ محلّيّة من الفهم، مختلفةٍ ومتشعّبةٍ، لعمليّة الإصلاح العثماني التي أعادت التأكيد على النظام المحلّي وعملتْ في الوقت ذاته على سوقه إلى الدمار في السنوات اللاّحقة المفضية إلى عام ١٨٦٠، وفي هذا العام بالذات.

مصادر السجال وبنيته

شأنَ معظم مُؤرّخي القرن التاسع عشر، أجد أمامي أرشيفًا كولونياليًّا ضخمًا

يَحْكم كتابة تاريخ الشرق الأوسط. ذلك أنّ سيل الروايات التي كتبها المبشّرون، وتقاريرَ القناصل، وكتُبَ الرحلات، وروايات البعثات العلمية، والمذكّرات الشخصية، تشكّل مدوّنةً تاريخيةً غنيّةً لا يمكن الاستغناءُ عنها. والحال أنّ أحد الأهداف التي يتوخّاها هذا الكتابُ هو الإجابة (التي غدت أسهل بما لا يُقاس بعد صدور **الاستشراق** لإدوارد سعيد) عن سؤال هو: كيف نقرأ هذه المصادر لكي نخطّ قصّةً طائفيةٍ لم يكن مؤلّفو هذه المصادر ليرتضوا بها بأيّ حال من الأحوال؟ فلكي نقرأ كتاب تشارلز تشرشل **الدروز والموارنة تحت الحكم التركي** قراءةً ضدّ التيّار، قراءةً تضع في السياق (وتجادل في الوقت ذاته) قوّةَ ادّعائه «سَبْرَ أغوار العقل السائد لدى الطائفتين الكبيرتين» في جبل لبنان، لا بدّ من العودةِ إلى الأرشيف الأصلي المتاح.[٣٢] وبخلافِ كثيرٍ من المؤرّخين الذين دَرَسوا ما سَخِرَ منه ذاتَ مرّة هيو تريفور ـ روپير واصفًا إيّاه بأنّه «ضروب من الدوران الفارغ الذي تَقُوم به القبائلُ البربرية في زوايا العالم البديعة إنّما التي تقع خارج الموضوع،» فإنّني محظوظ بأن أجد أمامي ثروةً من الموادّ العثمانية واللبنانية التي لم يسبق استخدامُها.[٣٣] وأقول «لم يسبق استخدامُها» لأنَّ هذه المصادر، التي يَعْرف المؤرّخون معظمَها وسبق لكثيرين أن أفادوا منها أعظمَ الفائدة، لم يُنْتَفَع بها إلاّ بواحدةٍ من طريقتين محدودتين: فإمّا أن تكون قد قُرِئَتْ وكأنّ رواية تشرشل «موضوعية،» وإمّا أن تكون قد استُخْدِمَتْ لمناهضة رواية تشرشل بهدف أن تُحِلَّ مكانها تمثيلاً للأحداث أكثرَ موثوقيّةً (وقوميًا في الغالب). والحال أنّ أيًا من هاتين المقاربتين ليس بالوافي: فهما لا تستثمران ما ينطوي عليه سردُ تشرشل من غنى، ولا تبدأان ولو بدايةً باستكشافِ ما تنطوي عليه المصادرُ المحليةُ من تعقيد. ولكي نقوم بالأمريْن كليْهما، أي أن نقرأ الوثائق الغربية (كرواية تشرشل) جنبًا إلى جنب مع الوثائق العثمانية واللبنانية من أجل كشف تناقضات الطائفية، فلا بدّ أن نقوم بهما في الوقت ذاته.

يضع الفصلان التاليان التصوّرات الأوروبيةَ لجبل لبنان ـ على أنّه ملجأ جبليّ لا يَعْرف الخنوعَ إزاء الاستبداد الإسلامي (الفصل الثاني) ـ في تعارضٍ مع أنواع الفهم المحلّيّة للعالم الريفي في جبل لبنان، ذلك العالم الذي حَكَمَتْ فيه تراتبيّةٌ من الوجهاء نظامًا اجتماعيًا واقعًا على هامش الإمبراطورية العثمانية أو محيطها (الفصل الثالث). أمّا الفصل الرّابع فيبيّن كيف عملتْ أفكارُ الإصلاح وتصوّراتُه

المتصارعة، في حقبة سياسات «المسألة الشرقية،» على تقويض النظام التقليدي. ثمّ أتقصّى بعدئذٍ كيف أعادت النخبُ المتنافسةُ ابتكارَ جبل لبنان تبعًا لمعطياتٍ طائفيةٍ، بعد أن قرّر الأوروبيون والعثمانيون اقتسامَه على أسس دينية في عام ١٨٤٢ (الفصل الخامس)، وذلك ليس إلاّ بقصد الإشارة إلى قراءةٍ بديلة لانبثاق المشهد الطائفي (الفصل السادس)؛ حيث يتفحّص هذا الفصل دورَ وتصريحاتِ طانيوس شاهين، قائدِ انتفاضة الفلاّحين الموارنة عام ١٨٥٩، بغيةَ إلقاء الضوء على حدودِ وإمكانيّاتِ التأويلات الشعبية للإصلاح العثماني. فالغاية هي تأويل العنف الطائفي عام ١٨٦٠ لا بوصفه انفجارًا قَبَلِيًّا (كما رأى المراقبون العثمانيون والأوروبيون) بل جزءٌ مكمِّلٌ من إعادة رسم الحدود الجديدة للمجتمع والحدود بين الطوائف (الفصل السابع). ثمّ نصل في الفصل الثامن إلى تحليل ذلك العنف الذي رعته الدولةُ وأطلقه الموظّفون العثمانيون بعد عام ١٨٦٠، بدعم كامل من القوى الأوروبية، كمحاولة أخيرة (وناجحة) لإعادة ترسيخ النظام الاجتماعي وقمع التأويلات الشعبية للإصلاح، تاركين بذلك للنخب المحليّة (وحماتها العثمانيين والأوروبيين) أن تكون اللاّعبَ «الشرعيّ» الوحيدَ في السياسة الرسمية. أمّا في الخاتمة، فأناقش العلاقة بين الطائفية والقومية، مُبْدِيًا قناعتي بأنّ الطائفية كفكرة لا معنى لها إلاّ ضمن إطار أو نموذج مفاهيمي قومي ــ ومن هنا انتماؤها إلى عالمنا الحديث.

ولئن لجأتُ إلى سردٍ زمنيّ شبه متسلسل ويتوقّف رغمًا عنه عند نقاط التحوّل الكبرى في تلك الحقبة ــ ومن بينها الغزوُ المصريُّ لسوريا عام ١٨٣١، والانتفاضةُ ضدّ المصريين عام ١٨٣٩، والعودةُ العثمانية عام ١٨٤٠(*)، واقتسامُ جبل لبنان عام ١٨٤٢، وثورةُ كسروان في ١٨٥٨ و١٨٥٩، وحربُ ١٨٦٠ ــ فإنّ غايتي هنا ليست أن أعيد حكايةَ ذلك السرد المعروف للتاريخ المحلّي. بل إنّني لم أتعمّق كثيرًا في حوادث العنف (كحوادث ١٨٤٥ مثلاً)، ولم أستكشف كثيرًا من الزوايا (كالزاوية الاقتصادية). وبالمقابل، فقد اخترتُ عامدًا أن أركّز على موضوعةٍ واحدة من موضوعات تاريخ معقّد، هي بناءُ الطائفية كفكرة وبداياتها كممارسة في جبل لبنان. ولذا فإنّ سجالي الذي أقدّمه هنا يتحاشى عامدًا أيّة مقارنة بين العنف في جبل لبنان عام ١٨٦٠ وسواه من ضروب العداوة بين الطوائف، كالذي جرى في حلب عام ١٨٥٠ أو حتى الذي جرى في دمشق عام

١٨٦٠ ؛ وذلك لأنَّ حالتَيْ حلب ودمشق لا تربطهما سوى علاقة واهية بحوادث جبل لبنان، هذا الجبل الذي اتّسم بكونه منطقة ذات إدارات محلّيّة مستقلّة تتمتّع بخصوصيّاتها ومسارها الثقافي والتاريخي الخاصّ.[٣٤] غير أنّ اقتطاعي لعام ١٨٦٠ لا يعني البتّة الإشارةَ إلى انغلاق المسألة الطائفية، بل إنّني أعتبر هذا العامَ نهايةَ المرحلة التأسيسية لثقافةٍ طائفيةٍ تتابعتْ فصولُها منذ أواخر الفترة العثمانية وحتى الحقبة القومية.

أمّا تركيزي على الدروز والموارنة، لا على الروم الأرثوذكس أو الشيعة، فقد تمَّ بشيء من القلق والانزعاج، على الرّغم من أنّ لهذا التركيز ما يبرّره في كون الدروز والموارنة الطائفتيْن الأساسيّتين اللّتين تورّطتا في العنف الطائفي في جبل لبنان. ولقد حاولتُ، قدر المستطاع، أن ألجأ إلى الوثائق العائدة إلى الفترة ذاتها. وثَبتَ لديّ أنّ أراشيف البطريركية المارونية لا تُقَدَّر بثمن. كما أنّ العودة إلى مئات الوثائق العثمانية والعربية عن جبل لبنان، وإلى مراسلات القناصل البريطانيين والفرنسيين، وإلى تشكيلةٍ من المصادر التبشيرية، أعانتني في إلقاء الضوء على طبقات الهوية الطائفية التي أُعنى بها أساسًا.

غير أنّ خيبتي الكبرى تتمثّل في أنّني لم أتمكّن من الكتابة عن المطامح الطائفية لدى الطائفة الدرزية. وعليَّ أن أعترف منذ البداية أنَّ هذه الرواية المتروكة هي الوجه الحاسم والأساسي من أوجه التاريخ الذي ينبغي أن يُكْتَب يومًا ما كيْ يمكن لحكاية الطائفية أن تُحْكَى بالكامل. ولقد اضطرّني التأريخُ الدرزيُّ الفقير نسبيًّا إلى الاعتماد على كتاب أبو شقرا **الحركات في لبنان إلى عهد المتصرّفية**، وهو كتابٌ سُرِدَ ونُسِخَ وحُرِّرَ بعد عدّة عقود على ١٨٦٠.[٣٥] لقد كان عليَّ أن أختار بين حكاية تاريخ ناقص وعدمِ حكايته مطلقًا، فاخترتُ أن أحكي ما أستطيع أن أحكيه.

هوامش الفصل الأوّل

(١) PRONI D 1071/H/C/1/1/21.

(٢) AUB MS 790.

(٣) BBAIRADE MM 851/4, Leff. 2. 5M. 1277 [4 July 1860].

(٤) Karl Marx, «Disturbances in Syria,» in Shlomo Avineri, ed., **Karl Marx on Colonialism and Modernization** (New York: Anchor Books, 1969), p. 422. Circular letter, 18 July 1860, **Lettres de Fourviére, 1860 - 1869,** BO.

(٥) Alfred Layll, **The Life of the Marquis of Dufferin and Ava** (London: John Murray, 1905), 1. p. 125.

(٦) من أجل مقاربة مبسّطة (وذات نبرة قومية) لنظرية التحديث، أنظر: M. Tayyib Gökbilgin, «Dürziler,» In Islam **Ansiklopedisi: Islam Alemi Tarih, Coğrafya, Entografya ve Biyografya Lugati** (Istanbul: Milli Eğitim Basimevi, 1945), 3, p. 676. Moshe Maoz, **Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840 - 1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society** (Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 1968).

ومن أجل تحليل مادّيّ، أنظر:

Dominique Chevallier, «Aspects sociaux de la question d'Orient: aux origines des troubles agraires libanais en 1858,» **Annales: Économies, sociétés, civilisations,** 14 (1959): 35 - 64.

وكذلك: مسعود ضاهر، **الانتفاضات اللبنانية ضدّ النظام المقاطعجي** (بيروت: الفارابي، ١٩٨٨).

(٧) من أجل نقد للتأريخ القومي وعلاقته بالعنف الطائفي في الهند وإسبانيا، أنظر، على التوالي: Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds., **Selected Subaltern Studies** (New York: Oxford University Press, 1988), and David Nirenberg, **Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages** (Princeton University Press, 1996).

(٨) See M. Tayyib Gökbilgin's essay, «1840'tan 1861'e kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler,» **Belleten** 10 (946): 641 - 703, and his entry on the «Dürziler» in **Islam Ansiklopedisi; A. Haluk Ülman's 1860 - 1861 Suriye Buhrani: Osmanli Diplomasisinden Bir Örnek Olay** (Ankara: Ankara universitesi, 1966); and, most recently, Engin Akarli's **The Long Peace** (Berkeley: University of California Press, 1993).

(٩) أنظر أسد رستم، **لبنان في عهد المتصرّفية** (بيروت: منشورات المكتبة البولسية، ١٩٨٨ [١٩٧٣])؛ وكذلك:

Philip Hitti, **Lebanon in History** (London: Macmillan, 1957); Kamal Salibi, **The Modern History of Lebanon** (Delmer, N.Y.: Caravan Books, 1977 [1965]); and Iliya F. Harik,

Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon, 1711 - 1845 (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968).

ومن أجل تناولات حديثة العهد، أنظر:

Samir Khalf, «Abortive Class Conflict: The Failure of Peasant Uprising in the 19th Century,» in **Lebanon's Predicament** (New York: Columbia University Press, 1987); Georges Corm, **Liban: Les guerres de l'Europe et de l'Orient 1840 - 1992** (Paris: Gallimard 1992, [1986]; and Leila Fawaz, **An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860** (London: Centre for Lebanese Studies and Tauris, 1994).

(١٠) من أجل مناقشة للتحديث بوصفها مشروعًا موقتًا، أنظر:

Saree Makdisi, **Romantic Imperialism: Universal Empire and the Culture of Modernity** (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 176 - 182.

(١١) See Sandria B. Freitag, **Collective Action and Commuting: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India** (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 6 - 18.

(١٢) Ranajit Guha, «The Prose of Counter - Insurgency,» in Guha and Spivak, eds., **Selected Subaltern Studies**, pp. 45 - 84.

ويسلّم تشاترجي، في نقده لـ «الشكل الجزئيّ» للقومية الذي يقدّمه بندكت أندرسون، بأنّ القوميّة النهرويّة [نسبةً إلى نهرو] هي اشتقاق من الخطاب الكولونيالي، وبذا فإنّه يردّد ما قاله غوها. أنظر:

Partha Chatterjee, **Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993 [1983]). See also his **The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories** (Princeton, N.j.: Princeton University Press, 1993).

حيث يبلور تشاترجي في هذا الكتاب الأخير نظريته عن «مشروع الحداثة القومية الهيمنيّ» وكذلك فكرته عن ميدان «داخليّ» للأمّة الهنديّة التي توجد خارج الدولة الكولونيالية نوعًا ما.

(١٣) Chatterjee, **The Nation and its Fragments**, p. 13.

(١٤) Gyanendra Pandey, **The Construction of Communalism in Colonial North India** (Delhi: Oxford University Press, 1992), p. 6. C.A. Bayly, «The Pre-History of Communalism? Religious Conflict in India, 1700 - 1860,» **Modern Asian Studies** 19 (1985): 201 - 202; and Louis Dumont, «Nationalism and Communalism,» in **Religion / Politics and History in India: Collected Papers in Indian Sociology** (Paris: Mouton, 1970,) p. 94.

(١٥) Mary Louise Pratt, **Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation** (London: Routledge, 1992).

(١٦) Gyan Prakash, **Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India** (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 2 - 12.

(١٧) John Stuart Mill, «A Few Words on Non-Intervention,» in **Dissertations and Discussions, Political, Philosophical, and Historical** (London: Longmans, Green, Reader and Dyer,

1867), p. 168.

(١٨) Karl Marx, «The Future Results of British Rule in India» (1853), in Robert C. Tucker, ed., **The Marx - Engels Reader** (New York: Norton, 1978 [1972]), p. 659.

ورأى فابيان هذه السيرورة من «التباعد الزمني» مثالاً على «إنكار التعاصُر» حيث يوجَد المستعمِر والمستعمَر، الممثِّلون والممثَّل عليهم، الحديث وما قبل الحديث، تبعًا لمنطق الحكم الكولونيالي في زمنين مختلفين. أنظر:

Johannes Fabian, **Time and the Other: How Anthropology Makes its Object** (New York: Columbia University Press, 1983), pp. 26 - 31.

(١٩) Edward Said, **Orientalism** (New York: Vintage Books, 1978), p. 40. Fabian, **Time and the Other**, p. 26.

(٢٠) L. Carl Brown, **International Politics and the Middle East** (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984), p. 54.

وقد وَصَلَتْ معركة نافارينو بحرب الاستقلال اليونانية إلى خاتمتها؛ إذ قام أسطول مشترك، إنجليزي وفرنسي وروسي، بتدمير الأسطول العثماني والمصري مع حصيلة تبلغ تقريبًا ثمانية آلاف قتيل عثماني ومصري من البحّارة والجنود خلال اشتباك دام ثلاث ساعات.

(٢١) Jas Brant, «Memorandum of Reform in Turkey,» in David Gillard, ed., **The Ottoman Empire in the Balkans, 1856 - 1857**, Part 1, Series B, Vol. 1 of **British Documents on Foreign Affairs: Reports and Papers From the Foreign Office Confidential Print**, Kenneth Bourne and D. Cameron Watts, general eds. (Frederick, Md.: University Press of America, 1984).

(٢٢) Quoted in Brown, **International Politics and the Middle East**, p. 54.

(٢٣) كتب سترانفورد كانينغ أنّه كان من الواجب التغلّب من خلال التغريب على «عاداتٍ وعقودٍ رسّختها قرون متعدّدة متلاحقة.» أنظر:

«Memorandun, Respecting the Privileges of Sultan's Rayah Subjects,» by Lord Stratford de Redcliffe, Printed January 12, 1856, in Gillard, **The Ottoman Empire in the Balkans**, p. 2.

(٢٤) «Memorandum,» by Stratford de Redcliffe, Istanbul, October 22, 1858, in Gillard, **The Ottoman Empire in the Balkans**, P. 20.

(٢٥) من أجل منظورات مختلفة حول تاريخ التصوّرات الأوروبية للشرق، أنظر:

Norman Daniel, **Islam and the West: The Making of an Image** (Edinburgh: University Press, 1960); Said, **Orientalism**; Albert Hourani, **Islam in European Thought** (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Maxime Rodinson, **Europe and the Mystique of Islam** (Seattle: University of Washington Press, 1991); and Bernard Lewis, **The Muslim Discovery of Europe** (New York: Norton, 1982). See also Niyazi Berkes, **The Development of Secularism in Turkey** (Montreal: McGill University Press, 1964), p. 68.

(٢٦) الاهتمام الأوروبي بـ «مسيحيي» الشرق سابقٌ على القرن التاسع عشر، إلاّ أنّه اتّخذ في هذا القرن دلالة مختلفة تمامًا. ويعود ذلك في جزئه الأعظم إلى أنّ التوازن العسكري والاقتصادي وتوازن القوى كان قد تحوّل إلى مصلحة أوروبا بصورة هائلة. كما يعود أيضًا، وهذا هو

الأهمّ، إلى أنّ الإمبراطورية العثمانية كانت قد شرعت في سيرورة الإصلاح المدعوّة بـ «التنظيمات.» أنظر:

Bernard Lewis, **The Emergence of Modern Turkey** (Oxford: Oxford University Press, 1968 [1961]), p. 37; Brown, **International Politics and the Middle East**, pp. 38 - 56.

(٢٧) See M. Sükrü Hanioğlu, **The Young Turks in Opposition** (New York: Oxford University Press, 1995).

ومن أجل مزيد من المعلومات حول بعض الاستجابات والردود العثمانية الباكرة على «انهيار» الإمبراطورية، أنظر أيضًا: Lewis, **The Emergence of Modern Turkey**, p. 102.

(٢٨) يتجلّى موقف كانينغ المعادي حيال الإمبراطورية العثمانية في مئات الرسائل المتعلّقة بالإصلاح والتي أرسلها إلى لندن. وعلى سبيل المثال، حذّر في عام ١٩٤٢ من أنّ «تزمّت الأزمنة القديمة،» الذي كان «قائمًا على عودةٍ إلى الإساءات القديمة، والعداء للمزايا المسيحية، والنفور من الصلة مع أوروبا،» يهدّد بأن يُخرج حركة الإصلاح عن سكّتها. وأضاف «إنّه لمن الخطإ الفادح أن نفترض أنّ الباب [العالي] هو أفضل حكم على مصالحه الخاصة. فوزراؤه، بصرف النظر عن تحيّزهم النابع من المصلحة، ليست لديهم القدرة ولا المعرفة اللاّزمتان للتعامل مع مصاعب العصر. وليس لديهم حتّى الحصافة اللاّزمة لمعرفة أصدقائهم الحقيقيين. لقد جعلوا التاريخ والتجربة الأخيرة يذهبان أدراج الرّياح.» أنظر: FO 78.476, Canning to Aberdeen, 27 March 1842.

(٢٩) Roderic H. Davison, **Reform in the Ottoman Empire 1856 - 1876** (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), p. 53; See also Berkes, **The Development of Secularism in Turkey**, p. 96.

(٣٠) أنظر الفصل الثاني.

(٣١) أستخدم كلمة «تشظّي» [Fragmentation] بمعنى أنّ أفكار الحرية والإصلاح لم يقتصر أمرها على الانتقال، بعد أن اكتمل تشكّلها، من أوروبا أو الولايات المتحدة إلى الشرق الأوسط لكي تطلق هناك شرارة «اليقظة» بحسب التعبير الشهير الذي وصف به أنطونيوس القومية العربية. أنظر:

George Antonius, **The Arab Awakening** (Beirut: Librairie du Liban, 1969 [1946]).

بل الأحرى أنّ هذه «اليقظة» حدثت من خلال إعادة تشغيل التصوّرات أو الأفكار العثمانية عن القوّة والنظام الاجتماعي اللذين تناولهما أكارلي في كتابه **The Long Peace**. وكما أشار إدوارد سعيد في مقالته «النظريّة المترحّلة،» في كتابه **العالم والنصّ والناقد** (كيمبردج، ماساتشوستس: منشورات جامعة هارفرد، ١٩٨٣)، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧، فإنّ الأفكار لا تطفو فوق السياق التاريخي بل تكون منطمرة فيه على نحوٍ عميق. أنظر أيضًا:

Homi Bhabha, «Signs taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817,» in his **The Location of Culture** (London: Routledge, 1994).

(٣٢) See Edward Said, **Culture and Imperialism** (New York: Knopf, 1993), pp. 66 - 67.

(٣٣) Hugh Trevor - Roper, **The Rise of Christian Europe** (New York: Norton, 1989 [1966]), p. 9.

(٣٤) See Bruce Masters, «The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria's Incorporation into the Capitalist World System,» **IJMES** 22 (1990): 3 - 20.

ومن أجل سرد وتحليل لمشكلة دمشق، أنظر: Fawaz, **An Occasion fo War**, pp. 78 - 100.
وأنظر أيضًا:

Abdul - Karim Rafeq's «New Light on the 1860 Riots in Ottoman Damascus,» **Die Welt des Islams** 28 (1988): 412 - 430; and Philips Khoury's **Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860 - 1920** (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(*) المعلوم أن العثمانيين أعادوا غزوَ سوريا عام ١٨٤٠، وبمساعدة بريطانية، فطَردوا القوات المصرية التي كانت قد احتلتْ سورية عام ١٨٣١.

(٣٥) حتّى الآن، لم تخرج من الأراشيف الخاصّة بعدد من العائلات الدرزية الكبرى في لبنان سوى بضع وثائق منتقاة بحذر حول العنف الطائفي في عام ١٨٦٠.

٢

الصليبية الملطّفة

أشار لي البحّارة، وهم يبتسمون، إلى جبل لبنان. . . رفعتُ بصري إلى السماء، ورأيتُ قمّة صنّين البيضاء المذهّبة تعوم في القبّة السماوية فوق رؤوسنا، في حين حال الضبابُ بيني وبين رؤية قاعدته وسفوحه. كان الرّأس وحده باديًا، مؤتلقًا وجليلاً في السماء الزرقاء. ولقد أحدث لديَّ ذلك واحدًا من أرفع الانطباعات وأعذبها لم يسبقْ أن شعرتُ بمثله في أيّة رحلة من رحلاتي. إنّها الأرضُ التي سرحتْ إليها جميعُ أفكاري كرجل وكرحّالة؛ الأرض المقدّسة، الأرض التي سعيتُ إليها، من الأقاصي، بحثًا عن ذكريات طبيعتنا البشرية الأولى.

ألفونس دي لامارتين، **حجٌّ إلى الأرض المقدّسة** (١٨٣٨)

إنَّ روحهم لَتُحَذِّرُ عابرَ السبيل، بصورةٍ غريزيةٍ، من أنّه وسط سلالة من البشر الأحرار.

تشارلز هـ. تشرشل، **جبل لبنان: عشر سنوات من الإقامة، من ١٨٤٢ إلى ١٨٥٢**

«مَنِ الذي يجرؤ على التشكّك عند سفح جبل لبنان؟» تساءل جيرار دي نرفال، الرحّالة الفرنسي ومؤلّفُ **رحلة إلى الشرق**. «أليس هذا الساحل مهدَ جميع ديانات الدنيا؟ سَلْ أوّل جبليّ تصادفه، يَقُلْ لك إنّ هذه البقعة من الأرض كانت مسرحًا لمشاهد **الكتاب المقدّس** الأولى؛ وسوف يقودك إلى المكان الذي تصاعد فيه دخانُ القرابين الأولى؛ وسوف يُريكَ الصخرة التي تلطّختْ بدم هابيل.»[١] إنّ ما يشير إليه نرفال ــ مشهد الكتاب المقدّس، الجَمال الأخّاذ لسلسلة الجبال المطلّة على بيروت، والتي تبدو بمثابة حرَم مقدّس لم يُنْتَهَك ــ هي الأسباب عينها التي دفعت الأوروبيين إلى اعتبار جبل لبنان مكانًا مثاليًا لإصلاح الدولة العثمانية. وما رأته أعينُهم وهي تتأمّل بانوراما الجبل والبحر لم يكن «أرضًا مجهولة»[٢]: فالتكنولوجيا الحديثة، وما يَسَّرَتْه من إنتاج النصوص وتوزيعها على جمهور واسع؛ وكذلك تطوّرُ المواصلات؛ والسفنُ السريعة التي كانت تنقل أعدادًا كبيرة من الرسّامين والشعراء؛ كلّ ذلك جَلَبَ الشرقَ إلى بيوت «القرّاء المسيحيين» في القرن التاسع عشر بوتيرةٍ لا سابق لها في أيّ قرنٍ آخر. ولقد أَحْيتِ الكتاباتُ والرسومُ أرضًا مقدّسة خالدة، وملجأً جبليًا، راحا يتوسّلان الحمايةَ من السيطرة العثمانية المسلمة.[٣] أمّا غياب ما يوازي ذلك من الاهتمام العثماني بجبل لبنان فقد وفّر للرحّالة الأوروبيين متّسعًا للاستكشاف دونما عائق من قِبَل موظّفي الدولة العثمانية. بل الأهمّ من ذلك أنّه تركهم أشبهَ بأنبياء جاءوا لخلاص جبل لبنان وإنقاذه الحضاري دون أن يقف في وجههم أحد.

وبين شعراء وكتّاب مثل نرفال يتفصّدون ثقةً بالهيمنة الأوروبية، ومبشّرين مثل بول ريكّادونّا وبينوا پلانشيه حاولوا أن يكونوا الوجهَ الخيّر لتلك الهيمنة، وَجد جبلُ لبنان نفسه موضعَ اهتمام شديد ومتواصل من قِبَل جمع غفير ومتنوّع من المتقدّمين لخَطْبِ ودّه. بعضهم اكتفى بوصف الأرض والاحتفاء بها كما رآها؛ وبعضهم أراد أن يحمي سكّانها ويدفع بهم في مدارج الإصلاح؛ ومعظمهم جرَّبوا الأمرين معًا. وفي الأحوال جميعًا، بشّر الحضورُ المتزايدُ لهذا العدد الكبير من الكتّاب والرحّالة والمبشّرين والرسّامين والشعراء الغربيين بفجرِ صليبيّةٍ مُلَطَّفةٍ بزغتْ في جبل لبنان. وهي ملطّفة لأنها لم تكن حملة عسكرية: فلم تَسْعَ إلى كسب

الأرض؛ بل خَطَبَتْ ودَّها نُخَبٌ أهليّة، وقَدَّمَتْ نفسَها من خلال القلم والفرشاة بالدرجة الأولى لا من خلال السّيف والبندقية. وهي صليبية لأنّ تجارب الرحّالة في مجملها زعمتْ أنّها تَنتشل تاريخَ هذه المنطقة من مستنقع التفسّخ وركود الزمن. وهي صليبية أيضًا لأنّ معظم الرحّالة تصوّروا أنفسَهم منخرطين في صدام تاريخيّ بين التقدّم المسيحي والاستبداد المسلم، صِدام لا يَمْلك فيه سواهم مفاتيحَ المعرفة والتأويل؛ ولذا فقد أكّدوا أنّهم يسردون تجربة المحليين، وأنّهم مراجع ثقة بهذه التجربة، إلاَّ أنَّ تلك الموثوقية كانت مُفْعَمَةً بـ «تفوّق الأوروبي الذي يَنْظر من ذرى الحضارة المسيحيّة.»[٤] وهي صليبية أخيرًا لأنَّ هؤلاء الرحّالة والمبشّرين كانوا طليعة عصر الإصلاح الذي اكتسح جبل لبنان باسم الحداثة.

وَجَدت الصليبيةُ الملطَّفة منطلقًا لها في فكرة أنّ الإمبراطورية العثمانية مضت وانْقَضَتْ (على حدّ تعبير ريتشارد برتن).[٥] غير أنّها كانت تمدّ بجذورها أيضًا في الإيمان الراسخ بأنّ ثمّة طوائف معيّنة في تلك الإمبراطورية يمكن تخليصُها بفضل العالم «المتحضّر.» ولذا تمثّلتْ إحدى نتائج الرحلات الفردية التي قام بها أمثال كونستانتين دي ڤولني، وتشارلز هنري تشرشل، وألفونس دي لامارتين، فضلاً عن الجهود الجماعيّة التي قامت بها الإرساليّاتُ اليسوعية والبروتستانتية، في بلورةِ فكرةٍ مفادُها أنّ أهل جبل لبنان ينتظرون إصلاحَهم وإعادةَ وصلهم بما وصفه جوهانز فابيان بأنّه «مجرى الزمن» التطوّري.[٦] أمّا النتيجة الأخرى (التي سنتناول عواقبها في الفصول اللاّحقة) فتمثّلتْ في وضع أسس التصوّر الماروني، الدرزي (بدرجة أقلّ)، ومؤدّاها أنّ فرنسا وإنجلترا محلّ حداثة خيّرة، وأنّ الموارنة والدروز جديرون بهذه الحداثة. والحال أنّ هذا الفصل يستكشف السؤالين المتعلّقين بالتعبير عن هذه الصليبية الملطّفة، وبالأسباب التي دفعتها — كما يقول ديڤيد أركهارت — لأنّ «تنتشل [جبلَ لبنان] من وجوده الفارغ.»[٧]

فالرحّالة أتوا إلى الأرض المقدّسة منذ زمن بعيد، إلاّ أنّ مجيئهم في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر تزامن مع / وانعكس في / تطوّرات أوسع في أوروبا والإمبراطورية العثمانية، وهي تطوّرات وَضَعتْ أساسًا متينًا لمزاعم الرحّالة أنّهم رُسُل الحداثة إلى «قبائل» جبل لبنان.[٨] ولقد عبّر هؤلاء الزوّار، الذين اتكأوا على اعتقاد راسخ بأنّ جبل لبنان ملجأ قديم، عن اهتمام

ثقافيّ شديد بهذه المنطقة التي وُضِعَتْ على خلفيّة دمج سوريا في الاقتصاد العالمي الذي تتحكّم به أوروبا والتغيّرات البالغة الأهمية التي دلّت عليها الثورتان الفرنسية والصناعية.[٩] ولذا وجد الرحّالةُ في سكّانِ جبل لبنان، القرويين الثوريين والمناهضين للثورة، أتباعَ الكنيسة الكاثوليكية وسكّانَ المرتفعات الاسكتلندية (الهايلاندز)؛ ووجدوا فيهم ـ باختصار ـ كلّ ما يربطهم بدينامية التاريخ الأوروبي. غير أنّ هؤلاء الرحّالة ألحّوا في الوقت ذاته، وبصورةٍ متناقضة، على أنّ الموارنة والدروز ينتمون إلى عالمٍ خاملٍ محاطٍ بالانحطاط الشرقي، بل وملوَّثٍ به نوعًا ما.

سرديّات الركود والخلاص

كان فولني واحدًا من أشهر الرحّالة، وكان للّوحة المؤثّرة التي رسمها لجبل لبنان دورُها في صياغة قَدْر كبير من الخطاب الرومانسي الذي اتّسمت به كتابةُ الرحلات في القرن التاسع عشر. وقد اختار فولني، الذي ورث مبلغًا كبيرًا وغيرَ متوقّع من المال، أن يزور الشرق، بادئًا بمصر ثمّ منتقلاً إلى سوريا وجبل لبنان، حيث قضى في هذا الأخير ثمانية أشهر من رحلته التي دامت سنتين بين ١٧٨٣ و١٧٨٥.

كان عمل فولني، **رحلة إلى مصر وسوريا**، أوّلَ عملٍ من الأعمال العظيمة في كتابة الرحلات الحديثة ووَصْفِها.[١٠] ومن المؤكّد، كما ساجل إدوارد سعيد، أنّ الصور التي رسمها فولني كان لها الأثرُ الهائلُ على المسافرين والرحّالة اللاّحقين الذين راحوا يستشهدون به ويمتدحونه ويصوّبونه في بعض الأحيان.[١١] وكان فولني رجلاً من رجالات حقبة التنوير. فعمله مفعم بمفردات التنوير، ومذهبُه الإنساني هو الذي حضّه على السفر إلى آسيا لكي يفهم بصورة أفضل طبيعةَ «الاستبداد» الذي كانت بلادُه فرنسا ترزح تحته. ولقد وَفّرتْ سجالاتُه حول طبيعة الشرق والشرقيين أساسًا جاهزًا لنقد الملكيّة المطلقة في فرنسا. وكانت إداناته العنيفة للمراتب العليا بين الإكليروس الماروني إدانةً واضحةً للإكليروس الفرنسي

الفاسد، وإنْ لم يعبّر عن ذلك صراحةً. وإذ اعتبر ڤولني إقامتَه القصيرة مدّةً كافيةً للحكم على طابع الشرق وطبيعته، فقد نَسَجَ سردًا ملحميًّا، دون أن يتوقّف ولو للحظةٍ ليضع مروره السريع موضع الشكّ، بل راح ينتقد الرحّالة الذين اعتنوا بالأنتيكات أكثر ممّا اعتنوا بالشعوب.(١٢) أمّا سؤالا ڤولني المركزيان فَهُما كيف تأتّى لمثل هذه القوّة المدهشة في آسيا أن تتقهقر بهذه السرعة، وما هي الشروط التي تمكّن من إيقاف هذا الانهيار؟

وجد ڤولني الجواب في طبيعة الحكومة والدِّين. فالنتائج المترتّبة على الاستبداد السياسي كانت واضحة بالنّسبة إليه. ومن ذلك ما في الشرق من غياب مطلق لفكرة الخير العامّ بين «الأتراك» نظرًا لجشع الباشوات، وكونُ الجميع عبيدًا للسلطان. أمّا سبب «فسوق» الشرقي، برغم «خموله» و«صمته» و«استغلاقه،» فهو استبداد السلطان. غير أنّ مسألة «الإسلام» كانت حاضرة أيضًا: فقد زعم ڤولني أنّ «الخرافة المتعصّبة» لدى الشرقي هي السبب في «آلاف الكوارث.» وعلاوةً على ذلك، وبخلاف «نا» في أوروبا حيث افترض ڤولني وجودَ تواصل حرّ بين الذكور والإناث، كانت نساءُ الشرق مقصيّات عن المجتمع. أمّا الحريم، كما قال ڤولني، فهو مدمّر للسلوك الأخلاقي للرّجال الذين يمسكون بمقاليد السلطة السياسية، بقدْرِ ما هو مؤذٍ وضارّ بالنّساء أيضًا.(١٣)

لم يَرَ ڤولني «شعاعَ الحرية» وهو يشقّ غيومَ الاستبداد التركي والشرقي إلاّ في جبل لبنان. ولقد أقام في عدد من أديرة الموارنة الذين رحّبوا بهذا الفرنسي في وسطهم، وراح يعدّد الأسباب التي سمحتْ باستمرار المسيحيين في الشرق. فرأى أوّلاً إلى ذلك «الحاجز المنيع» بين الموارنة والمسلمين، والذي حال بين الموارنة الطموحين وبين التحالف مع «الغريب» وخيانة أمّتهم. ورأى أيضًا أنّ وعورةَ المنطقة وضرورةَ الاتحاد في وجه الأعداء دفعتا الموارنةَ إلى المواقع الصخرية. ولقد بدا جبل لبنان لڤولني بمثابة ملاذ من «الإسلام،» إذ أمْكن الدروزَ أيضًا أن يتمتّعوا بمنافع وجودهم المنعزل نسبيًّا. ولاحظ أنّ «روحًا جمهوريّةً» قد تغذّت بين الدروز، إلاّ أنّهم كانوا على الدوام ـ شأن الموارنة ـ تحت تهديد النفوذ المُغْـِيد للقوّة العثمانية المطلقة.(١٤)

وسط ركود سوريا المزعوم، ظنّ ڤولني أنّه تبيَّن جماعاتٍ خالدةً تتوق إلى أن

تكون حرّةً وأن تنطلق على طريق التقدّم. وحَسِبَ أنّ جبل لبنان فريد بين بقيّة المناطق نظرًا إلى سكّانه من غير المسلمين، وعلاقتِه بالأرض المقدّسة، وتضاريسه الجبلية الوعرة، التي وفّرتْ نوعًا من التعارض المحبَّب ـ كما رأى ـ مع المدن الساحلية وسكّانها المسلمين. غير أنّ ڤولني لم يكن وحيدًا في ملاحظاته هذه؛ ذلك أنّ تشرشل المسرف في التنميق والتزويق كرّر هذا الرأي حين لاحظ أنّ للجبليين «عزيمةً وروحًا توّاقة إلى الاستقلال، الأمرُ الذي يشير صراحةً إلى أنّ معدن الرّجال الأحرار يقبع في صدورهم.»(١٥) ومع هذا، فإنّ ڤولني كان حريصًا على الإشارة إلى أنّ فرادة جبل لبنان قد تلوّثتْ بقربه من الإسلام. ومن ثمّ، فإنّ حرّيّة جبل لبنان وإصلاحَه يقتضيان إعادةَ تجسيد ماضٍ بعيد زَعَمَ ڤولني أنّه يقوم على أساسِ تراثٍ مسيحي مشترك رَغِبَ في أن يعيد إحياءه على حسابِ تاريخٍ أقربَ عهدًا، وأشدَّ ظلمةً، وأبعدَ عن الألفة. ولذا فإنّ ڤولني كان مشدودًا إلى جبل لبنان ومصدومًا حياله في آنٍ معًا، يَشْعر فيه أنه في بيته وأنّه غريب عنه في الوقت ذاته.

ولقد ركّز رحّالة آخرون على موضوعة الركود والخلاص هذه. وعلى سبيل المثال، حدّد تشرشل المهمّة بأنّها قيادة الشرق من الحاضر الراكد ـ أو بصورة حرفيّة من قحط الأمل وموت الزمن ـ إلى مستقبلٍ مُفْعَم بالوعود والتقدّم: «هذا الشرق، الذي يمكن أن يغدو موضعًا ومَرْكزًا للحكم الكوني، يستحقّ أيضًا أن تُعِيرَه إنجلترا انتباهَها اليقظ وعنايتَها المتعاطفة، وأن تضعه في كنفها وتحت حمايتها. ثمّة اليوم قناعة عامّة سائدة، ولعلّها سديدة، بأنّ ثورةً ذات أهمّيّة غير مسبوقة على وشك الحدوث في هذه المناطق المثيرة للاهتمام؛ ثورةً سوف تعرّضهم في النهاية لدوافع الإصلاح الاجتماعي والسياسي المفعمة بالنشاط والحيوية؛ ثورةً سوف تنزع عنهم أغلالَ الموت وتدفعهم إلى الحياة.»(١٦)

لقد دفع الاهتمامُ بمصير مسيحيي المنطقة (ودروزها بدرجة أقلّ) رجالاً مثلَ ڤولني وتشرشل إلى دراسة عادات الأهلين وسلوكاتهم وفضّ أسرارها. وكما هو الحال في روايات الرحّالة الأوروبيين في العالم الجديد وآسيا وأفريقيا، فإنّ هذه العادات والسلوكات وُصِفَتْ بأنّها ثابتة لا تتغيّر، وهذا ما يسهّل تدوينَها. ولقد اعتذر تشرشل لقرّائه مقدّمًا، مُوضِحًا أنّ «التكرار المتواصل للحوادث البالغة

التشابه شكلاً وتركيبًا، والتكرارَ الدائمَ للدوافع المحرّكة التي تبدو هي ذاتَها دونما تغيير لدى جميع الأطرافِ المعنيّة، جعلا من الصعب أن أكون صائبًا وبعيدًا عن النقص، ودون أن أكون رتيبًا أسيرُ على وتيرةٍ واحدة.»(١٧) وحتّى نقّاد الإمبريالية الأوروبية، مثل أُركهارت، كانوا يستشعرون اضطرارًا إلى وصف سكّان جبل لبنان بأنّهم «مجتمع بدائيّ»؛ ذلك أنّ «أبناءه،» كما لاحظ أركهارت، «يستخفّون بالأحداث في سياقها، وبالأعراق في كدّها، ويُهملون التاريخَ بوقوفهم في وجهِ ما يمكن أن يجيء به المستقبل.»(١٨)

لم يَشْعر ڤولني ولا تشرشل بأنّهما غريبان بين الموارنة. ولئن اتّضح أنّ ڤولني يقدّم نفسه ساردًا موضوعيًّا عليمًا على مستوًى معيّن، إلاّ أنّه يشعر على مستوًى آخر بصلةٍ ما مع أهل جبل لبنان؛ وهذا ما مكّنه من أن يبدي حيالهم تعاطفًا لم يَشْعر أنّ بمقدوره إبداءه حيال مسلمي الشرق. بل شعر أنّ هؤلاء «غرباءُ» عن الموارنة، أمّا هو كفرنسيّ فليس كذلك. وهذا هو مكمن التناقض الأساسي في جميع كتابات ڤولني عن الشرق: فعلى الرّغم من عدائه للاستبداد السياسي ومناهضته لطغيان الكاثوليكية الراسخة، فإنّ انشغاله باختلاف الإسلام عن المسيحية دفعه باتّجاه تلك الطوائف التي تصوّرَ أنّها الأبعدُ عن الإسلام. وبرأي ڤولني، الذي بَلْوَرَهُ في عمله اللاّحق **Les Ruines, ou méditation sur les révolutions des empires, suivies de la loi naturelle**، فإنّ الخلاص لا يمكن أن يأتي إلاّ على يد فرنسا عقلانيّةٍ، وجمهوريّةٍ، بل وثوريّةٍ، كيما يتمكّن من أن يمدّ جذوره في جبل لبنان.

غير أنّ الثورة الفرنسية لم تصل إلى الشرق أبدًا. وبدلاً من ذلك، غزا نابليون مصرَ مرتديًا قناعَ المسلم ــ وهو ما أثار ازدراءَ المؤرّخ المصري الجبرتي. ثمّ أتى الكهنةُ اللعازريون وغيرُهم من اللاّجئين يسعون وراء «ملاذ» جبل لبنان، حيث راحوا ينتظرون انقضاء «الأيّام الشرّيرة» للثورة الفرنسية.(١٩) وبخلاف آمال ڤولني، لم توجّهْ فرنسا صفعةً ثوريةً قاتلة لـ «الاستبداد الشرقي.» واستنادًا إلى روابط فرنسا التاريخية مع الموارنة، جاء الكهنة والأمراء المهاجرون ليجدوا الملجأ لدى الشعب الذي سبق أن تعهّدوا بحمايته.(٢٠) وبينما راحوا يطوفون جبلَ لبنان، متسلّقين منحدراته وهابطين وديانه، كانوا يعيشون الثورةَ المضادّة: فهم أيضًا

أرادوا حمايةَ جبل لبنان، لكنّهم كانوا يرغبون، بخلاف ڤولني، في أن يحموه من ذاته ومن ويلات الثورة في آنٍ معًا. ولقد جلب هؤلاء معهم مخاوفَهم من الفريماسون واليهود، وأضافوا إليها الأعظمَ بين المخاوف، ألا وهو الخوفُ من الإسلام. وفي «ملجأ» لبنان، كان الـ ancien régime [النظام القديم] لا يزال على قيد الحياة، بل كان يزدهر ويتفتّح. ولقد سمع المؤرّخون المسيحيون المحلّيون، والرّعبُ العظيمُ يتملّكهم، أنّ «أبواب الجحيم انفتحتْ وخرج أركونُ الظلام.»[٢١] ولقد رحّبوا في أرضهم بضحايا النكبة العظيمة، يشجّعهم على ذلك أنّ الحكومات الفرنسية بعد الثورة أعطت تعليماتها لسفرائها في الأستانة بأن يعملوا على حماية التبشير والمبشّرين.[٢٢]

هذه البيئة، حيث عاش الأوروبيون «مثلَ مستعمَرةٍ بعيدةٍ تمامًا عن قوانين البلاد،»[٢٣] هي البيئة التي وصل إليها الشاعر ألفونس دو لامارتين في عام ١٨٣٢. وقد رأى لامارتين أنّ «ملجأ» لبنان يوفّر له قاعدة آمنة ينطلق منها في «حجّه» إلى الأرض المقدّسة.[٢٤] وكان مرتبطًا بالشرق من خلال أُلفته بسرديّات العهدين القديم والجديد، وغَدَتْ تجربته في الشرق رحلةَ شفاءٍ وعماد، أو غوصٍ في أيقونات ورموزٍ وتضاريسَ مسيحيةٍ مخصوصة. ولامارتين لم يكن بالرحّالة العادي، إذْ أدرك أنّ ملاحظاته «ليست عِلمًا، ولا تاريخًا، ليست جغرافيا ولا عادات» بل «شذرات» مكتوبة في ظلّ نخلة في عزّ الظهيرة أو في صومعة ديرٍ ماروني. وكان قد ترك خلفه في فرنسا فوضى السياسة وفسادَ المُثُل، وفرّ، كما يقول، من «أوروبا منهارةٍ»[٢٥] وبعيدةٍ عن الروحانيّات.

رأى لامارتين أنّ من الممكن خوضَ المعركة من أجل المسيحية والروحانية في جبل لبنان والظفرَ بها. وحَسِبَ أنّ مسيحيًا جديدًا قد يولد هناك، وأنّ روحانيّةً جديدةً قد تتعزّز، وهو ما سيمكّن في النهاية من حماية أوروبا من «أهوائها» المدمِّرة. فالشرق السلبي، ذلك «الفرعُ العقيمُ والميتُ من الإنسانية،» يمكن أن يوضع موضعَ الاستخدام؛ وفضاؤه الشاسع يمكن أن يكون طليعةً لنهضةٍ روحيّة. «الشعب الماروني، وإنْ يكن متحدّرًا من عرب أو سوريين، يشارك كهنوتَه جميعَ الفضائل التي يتّسم بها، ويشكّل شعبًا مميّزًا يختلف عن جميع شعوب الشرق الأخرى، كما لو أنه مستعمَرةٌ أوروبيةٌ أُلقيتْ كيفما اتّفق وسط قبائل الصحراء. إلاّ أنّ مظهره

الشخصيّ مظهرٌ عربيّ.»[٢٦]

رمق لامارتين الأرضَ المقدّسة لأوّل مرّة بعد ظهر ١٨٣٢/٩/٥، فغمرته الانفعالاتُ التي تغمر مَنْ يعود إلى وطنه بعد طول غياب. «إنّها الأرض المقدّسة،» هذا ما خربشه في مفكّرته، وكان ذلك كافيًا ولم يعد ثمّة حاجة إلى قول المزيد. وحين حمله «العربُ» إلى الشاطئ في بيروت، التقاه وكيلٌ للقنصليّة أرسله هنري غيز، وكان لامارتين قد حمل لهذا الأخير رسالةَ تعريف وتوصية. وخلال زيارة لامارتين، أطلق عليه السكّانُ المحلّيّون لقب «الأمير الأجنبي.» وعلى الرّغم من أنّه شعر بالمجد والعظمة من جرّاء «الألقاب والثروات والفضائل التي أغدقتْها عليّ المخيّلةُ العربيّة،» فإنّ هذا الشاعر الفرنسي اعترف بأنّ القناصل الأوروبيين هم «من الصلاح بما يكفي لئلاّ يزيلوا الغشاوة عن أعينهم، ولأن يتركوا شاعرًا فقيرًا يقوم مقام رجل مقتدر من أوروبا.»[٢٧]

أمّا اللّيدي هيستر ستانهوپ، ابنةُ أخت وليم بِتْ المضطربة ــ والتي وصفها مؤرّخ محلّيّ بأنّها «ابنة أخت وزير سلطان الإنكليز»[٢٨] ــ فقد مثّلتْ، ربّما أكثر من لامارتين نفسه، محاولةَ الكتّاب والرحّالة الأوروبيين الفرارَ من أوروبا والالتجاء إلى الحصن الخالد المزعوم في جبل لبنان. وكان لامارتين قد سمع الكثيرَ عن هذه اللّيدي المحيِّرة التي أتت من أسرة محطّمة، وكان أبوها متعاطفًا مع اليعاقبة صراحةً، وزعمتْ أنّها وَجَدَتْ نفسَها تختنق بقيود المجتمع الڤيكتوري.[٢٩] ولأنّ هذه اللّيدي كانت تَهَبُ المالَ كيفما اتّفق لعددٍ كبيرٍ من الموظّفين، فقد استُقْبِلَتْ استقبالاً حسنًا، حتى قيل إنّها تحت حماية السلطان نفسه.[٣٠] وبرأسها الحليق، وعادتها في تدخين الغليون، وارتدائها ملابسَ الرّجال، كانت هيستر ستانهوپ نوعًا من المحاكاة الساخرة للأوروبي التائه. ولقد أعلنتْ أنّها «ملكةُ العرب،» وقال عنها لامارتين نفسُه: «إنّ لها اسمًا عظيمًا في الشرق.» وأضاف أيضًا: «من بين الأيّام الأشدّ إمتاعًا في رحلتي تلك الأيّامُ التي تعرّفتُ فيها بامرأة هي نفسُها واحدةٌ من روائع الشرق التي أتيتُ كي أزورها.»[٣١] كما أعلنتْ أنّها خليفة زنوبيا، وأحاطت نفسَها بالخدم والعبيد الذين دعتهم «شرذمةَ لصوص.»[٣٢] ويبقى أنّ مجيء ابنة أخت وليم بِتْ الغريبة هذه لكيْ تمثِّل الشرقَ الذي سعى وراءه لامارتين كان بمثابة عَرَضٍ من أعراض

الاستيهام أو الفانتازيا الأوروبية المتحفّظة التي لم يستطع أيُّ محلّيّ أن يَنْفذ إليها. وحين قابلت اللّيدي هيستر لامارتين في نهاية المطاف، كانت ترتدي زيًّا «شرقيًّا» وأصرّت على خادمتها أن تتحجّب. وقالت للشاعر ما كان يعرفه من قبل: «لقد انتهت أوروبا... سوف»، وأخذت نَفَسَيْن عميقَيْن من غليونِها الكهرمانيّ المفضّل، وتابعتْ: «تعود إلى الغرب، ولكنْ لن يَطُول بك الأمرُ حتّى ترجعَ إلى الشرق، لأنّه موطنك.» أمّا لامارتين فقد ردّ على ذلك ردًّا فلسفيًّا قائلاً: «إنّه موطنٌ خيالي، على الأقلّ.»(٣٣)

قبائل مُخْتَلَقَة

اختلق الخيالُ الأوروبيُّ قبائلَ لبنان. فمع استعادة معظم الروايات ذكريات المواقع الواردة في الكتاب المقدّس، راحت تعدِّد وتصف الطوائفَ المختلفة التي كانت تعيش في جبل لبنان. بل إنّ نجاح ڤولني ولامارتين وتشرشل والمبشّرين اليسوعيين والأمريكان توقّفَ على خلق تنميطٍ متماسك للموارنة والدروز والرّوم الأرثوذكس والشيعة والسنّة والرّوم الكاثوليك. وبالطبع، فإنّ واحدهم راح يستعير من الآخر على هواه، ليُقطّروا تجاربهم المتباينة في لغةٍ مفاهيمية مشتركة عن اختلاف المحلّيين وانفصالهم. وبذا، فإنّ الدروز والموارنة الذين عاشوا في مكان واحد، وتقاسموا العادات ذاتَها، وقَدَّموا الولاءَ إلى الوجهاء أنفسهم، كانوا يُوصَفون بشكلٍ منفصل في الأدبيّات الغربية، الأمرُ الذي دفع إلى تخيّلهم واختبارهم على نحوٍ منفصل في جبل لبنان. وبعبارة أخرى، عمد المبشّرون والمستكشفون على اختلافهم إلى بناء خطاب عن الخصائص القبليّة في جبل لبنان، كحُبّ الدروز للشجار والقتال، وكان خطابًا ذاتيَّ المرجعيّة إلى حدّ بعيد (إذ يستعير تشرشل من ڤولني، ويستعير جيسوب من تشرشل). ولقد وُجِدَ هذا الخطاب ووُزِّعَ كنصّ ودُعِمَ بالنوادر، وراح منذ البداية يؤطّر كلَّ تجارب الرحّالة الأخرى ويُوقعها في شراكه.(٣٤) ولستُ أقصد بذلك أنّ هذه الطوائف لم تكن موجودة، أو أنّ روايات الرحّالة زائفة أو ملفّقة، بل أقصد أنّ تناولها قد تمّ بمفاهيم معيّنة (قَبَليّ، حرّ، راكد، منفصل) لم تكن لتتوافق مع الطريقة التي تَصَوّر

بها سكّانُ جبلِ لبنان أنفسَهم. ولقد كان لهذا الخطاب، الذي نادرًا ما تمكّنت المعرفةُ المحلّيّةُ التقليديةُ من اختراقه، تأثيرُه الهائلُ على المجتمع المحلّيّ حين غدا جبلُ لبنان في القرن التاسع عشر ميدانَ صراعٍ بين الأفكار العثمانية والأوروبية بخصوص الإصلاح والتقدّم.

يوضح التوصيفُ البريطاني والأميركي للدروز أحدَ أوجه التباين بين الفهم الغربي والفهم المحلّي لجبل لبنان. فلقدَ حسب المؤلّفون الإنجليزُ أنّهم مهيّأون أحسنَ التهيئة لأن يقدّموا الدروز إلىْ الجمهور الغربي، نظرًا إلى صلاتهم الحميمة بالنّخب الدرزية وحواراتهم معها. غير أنّ من المؤكّد أنّ الرحّالة الفرنسيين، في بداية القرن خاصّةً، كانوا قد أبدَوْا اهتمامًا نشطًا بالدروز، الذين اعتبرتهم بعضُ الروايات ذرّيّةَ مستعمرةٍ لاتينيّةٍ قادها الكونت دي درو، وهو الأمر الذي لم يتورّع الرحّالةُ البريطانيون وسواهم عن فعلِ ما يماثله في المناطق المارونية. ومع تقدّم القرن، وانجرارِ المنطقة أكثرَ فأكثرَ إلى تقلّبات الحركات التبشيرية المتنافسة وسياسات ما دُعِيَ بالمسألة الشرقية، ازداد ترحّلُ الفرنسيين إلى الأجزاء المارونية من لبنان، وإقامتُهم فيها، وشعورُهم بالارتياح هناك، في حين راح الرحّالة البروتستانت يستكشفون ضيافة الدروز ويزكّونها بمزيدٍ من الحماس.

كان الدروز موضعَ تعاطفٍ لافتٍ رَفَعَهم، من جهةٍ أولى، إلى مصاف الرّجال الأحرار؛ كما اعتبَرهم، من جهة أخرى، أشدّ القبائل اللبنانية رومانسيةً. وممّا كتبه أحدُ المؤلّفين أنّ «قسمات الدرزيّ قسماتٌ نبيلةٌ وشجاعة، بل تعبّر في بعض الأحيان عن روح رفيعة أبعدَ ما تكون عن الشراسة.»[٣٥] أمّا المبشّرون الأميركان، الذين كان يلاحقهم إخفاقُهم في هداية عددٍ كافٍ ممّن كانوا يعتبرونهم مسيحيين «بالاسم» في جبل لبنان، فقد أرسلوا إلى بلادهم تقاريرَ ورديّةً عن إمكانية القيام بهداية كبرى في صفوف الدروز. وعلى هذا الأساس، وُصِفَ الدروز في الـ **Missionary Herald** عام ١٨٣٨ على النحو التالي: «على الرّغم من عددهم القليل، فإنّ الدروز طائفة بارزة، (١) لكونهم نوعًا من الزائدة بالنّسبة إلى المحمّديّة، إذْ تربطهم بالمحمّديّة تلك العلاقةُ التي تربط المحمّديين بالمسيحية؛ و(٢) بوصفهم حَمَلَة عقائد شديدة الخصوصية لم يُكْشَف بعد سوى أجزاء منها؛ و(٣) لحفاظهم على روح حرّة ومستقلّة وسط الاستبداد، وربّما كان ذلك عائدًا

إلى طبيعة بلادهم الجبلية.»[٣٦]

لا تكمن قوّةُ مثل هذا الوصف، المُنتقى من تشكيلةٍ من المصادر من بينها فولني، فقط في الجهد المبذول لتقريب الدروز من أفهام قرّاء الـ **Missionary Herald** عبر مصطلحاتٍ ما كانت لتعني أيَّ شيء بالنسبة إلى درزيّ، بل تكمن أيضًا في الافتراض الضمني أنّ هذه الطريقة هي الطريقة الوحيدة لفهم الدروز. ففي حين كان بإمكان الدرزيّ اعتبارُ ديانته ديانةً متماسكة، رأى المبشّرون أنها ليست أكثر من «زائدة» أو «مزيج من الوثنية والمحمّدية والمسيحية،» كما قالوا في عام ١٨٣٦. وفي حين كان بإمكان هذا الدرزيّ أن يَحْسب نفسَه جزءًا من ثقافة متعدّدة الجماعات ومعقّدةٍ وحيّةٍ ومتطوّرة، اعتبره المبشّرون عضوًا في «عرقٍ واحد» في مجتمعٍ طائفي وقَبَلي منقسم.[٣٧] كما أنّ الكتّاب البريطانيين، بدورهم، غالبًا ما سعوا إلى المطابقة بين الدروز وسكّان المرتفعات الإسكتلنديين.[٣٨] وبحسب أحد المؤلّفين، فإنّ «اجتماع العشائر، كما وصفه فولني، شاهدُ العيان، لا بدّ أن يذكّرنا بسرعةِ انتقالِ الصليب الناريّ في الأيّام السالفة عبر سفوح أسكتلندا ووديانها.»[٣٩] بل إنّ الأمر تجاوز تشبيهَ الدروز بسكّان المرتفعات الإسكتلندية إلى حدّ الزعم بأنّ الدروز أنفسهم كانوا يتفاخرون بأنّ فرعًا منهم قد عاش في «جبل السكوزيا،» أو المرتفعات الإسكتلندية.[٤٠] كما زعم أركهارت أنّه وجد بين اللبنانيين (وإنْ كان ذلك في قرية مسيحية) تارتانًا «كاملاً» كان يُسْتَخْدَم قديمًا ويُشْبه ترتانَ آلِ ستيوارت.[٤١] وذَكَّرت الأسلحةُ التي كان يحملها سكّانُ القرى في جبل لبنان بعضَ الرحّالة البريطانيين بالمرتفعات تلك.[٤٢] وَعدَّ تشرشل الموارنةَ والدروزَ «من سكّان المرتفعات [الإسكتلندية] ذوي العضلات المفتولة.»[٤٣]

كما رَسمت الرواياتُ الإنجليزية والإسكتلندية عن جبل لبنان صورةً أسطوريةً لزعيم الدروز، الذي كان صلةَ المؤلّفين الوحيدة بالسكّان المحلّيين، فبدا زعيمَ عشيرةٍ في أحد المرتفعات الإسكتلندية. ولقد أمدّتْ هذه الصورةُ الكتّابَ بمصدر «موثوق» يمكن أن يعبّر عن مجمل هذا الشعب «المولع بالقتال.» غير أنّ ثقتهم بزعماء الدروز لم تكن نابعةً من استجابتهم لفكرةٍ بريطانية رومانسية عن زعماء المرتفعات الإسكتلندية وحسب، وهي فكرة أُثيرتْ في الفترة ذاتها تقريبًا، كما

يرى هيو تريفور ــ روبير،[٤٤] بل كانت نابعة أيضًا من أنّهم عملوا بمثابة محاورين مع الشرق. ففي بيوتهم الجميلة وفي ضيافتهم السخيّة، استطاع الكتّاب البريطانيون أن يشرحوا «وقائع» تجربة الدروز؛ استطاعوا أن يتحدّثوا عمّا لدى العرق الدرزي، أو القبيلة الدرزية، أو الأمّة الدرزية، من عاداتٍ وسلوكات، وأن يَعْقدوا المقارنات بينها وبين الحالة العامّة للإمبراطورية العثمانية التي حُكِمَ عليها دون رحمة بأن تسير في تدهور لا رجعة عنه. والأهمّ أنّ مثل هذه التوصيفات للنخب الدرزية في جبل لبنان كانت تعبّر عن توق شديد إلى إعادة صياغة النخب المحلّية على نحوٍ مختلف عمّا كانت عليه: مصادر «موثوقة» عن مجتمع قبليّ، زعماء مرتفعات إسكتلندية، أو «نماذج من الخواجات في السلوك والكياسة،»[٤٥] كما يقول مبشّر أميركي. ولم يكن ذا أهمية كبيرة عند الرحّالة والمبشّرين أنّ النخب المحلّيّة لم تعرّف نفسَها على تلك الشاكلة، أو أنّها كانت تَعدّ نفسَها أكثرَ عَظَمَةً وأشدَّ بروزًا من أن تكون مجرّد زعامةٍ لعشائرَ ما قبل حديثة.

وربّما كان المبشّرون الأجانب أفضلَ مثال على الرّوح الصليبية الملطّفة، وعلى ما اتّسم به الخيالُ الغربيُّ في القرن التاسع عشر من قوّة متطفّلة. فَهُمْ أنصع مثال على رغبة الأوروبيين والأمريكيين في صياغة البلاد تبعًا لتوقّعاتهم، بصرف النظر عن الوقائع التي يجدونها على الأرض، بل وبالرّغم منها. ولقد كان لدى المبشّرين اليسوعيين خاصّةً سببٌ للثقة بالنفس؛ فإرساليّاتهم من بين أقدم الإرساليّات في الشرق.[٤٦] وفي عام ١٨٣١ دَعَتْهم كَنائسُ الرّوم الكاثوليك والموارنة، التي سمعتْ «بفرح» بقيامة اليسوعيين.[٤٧] وكانوا، مثلَ أسلافهم قبل قمع نظامهم في عام ١٧٧٣، مدفوعين بالحضّ على الالتحاق بإخوتهم المسيحيين، الذين ظنّوا أنّهم يعانون معاناةً رهيبةً ويرزحون في «عبودية قاسية» فَرَضَها استبدادٌ إسلاميّ.[٤٨] هكذا اندفع قُدُمًا ثلاثةٌ من اليسوعيين: أحدُهم إيطاليّ، هو بول ريكّادونّا، والثاني فرنسيّ، هو بينو بلانشيه، والثالث طبيب ألمانيّ، هو هنري هينز. كانوا مزوّدين بتعليماتٍ من رئيسهم، جان روثان في روما، بأن يحافظوا أيًّا كان الثمن على تواضعهم وعفّة نفسهم «وسط شعب قد تكون أخلاقُه فاسدة.» كما حذّرهم أيضًا بأنّ عليهم أن يحافظوا على اتّحادهم فوق كلّ شيء آخر «لأنّ هذا هو العزاءُ الأساسي لمن يجدون أنفسَهم في بلد بعيد، معزولين عن إخوتهم.» وعلاوةً على ذلك، أضاف روثان، فإنّ عليهم «أن

يكونوا متنبّهين لئلاّ يتكوّن لديكم الانطباعُ بأنّ جهلَ [ذلك الشعب] أو افتقارَه إلى الثقافة أو خشونةَ سلوكه تولِّد لديكم المقتَ والنفورَ.»[٤٩]

تهيّأ اليسوعيون لمواجهة «الشرق الذي طالما كان متعاطفًا مع فرنسا،» فركبوا السفينة وانطلقوا على مشيئة الله. وبعد إبحار عسير، وصفه ريكادونا بأنّه إبحار أقضّته «الشياطينُ» التي حاولت أن تلقي بالجماعة إلى البحر بإثارة العواصف والرياح المناوئة، وصلوا إلى ميناء بيروت. وكان بمقدورهم أن يروا من سفينتهم جمالَ البلد الأخّاذ، جمالَ البساتين والغاباتِ الصغيرة وأشجارِ النخيل، وخلف المدينة صنّين المذهل بقمّته المغطّاة بالثلوج. ثمّ هبطوا السفينة مرتدين ثيابًا عربية. وقد اعترف ريكادونا بأنّهم سرعان ما أحيطوا «بحشدٍ من العمائم والعصيّ والمسدّسات،» وأضاف: «بمقدوري أن أؤكّد لكم أنّ قشعريرةً خفيّةً اعترتنا في البداية.» ومشوا، وعيونُهم مُطْرِقةٌ إلى الأرض، ممتنعين عن رؤية الجمال و«جميع الأشياء الجديدة الأخرى» التي كانوا يمرّون به. كانت في جيوبهم رسائلُ تعريفٍ موجّهةٌ إلى قناصل أوروبا الذين أوصُوا بهؤلاء اليسوعيين. وفجأةً، برز من بين «حشد المسلمين» كاثوليكي من أهل البلد عرّفهم بنفسه وقادهم إلى بيته، فشعروا بالارتياح.[٥٠]

بيْد أنّ هذا اللّقاء لم يَمْنح اليسوعيين سوى قليل من الارتياح. فبدلاً من أن يجدوا الكاثوليك الذين توقّعوا أن يجدوهم، واجههم واقعٌ لم يكونوا قد تهيأوا لمواجهته: وهو التشابُه المُرْبِك بين المسيحيين والمسلمين في المسلك والملبس والعادات! وبينما كان ريكادونا يَكْبح جماحَ غريزته عن الحكم على «الشرق» وإدانته، وجد صعوبة بالغة في تذكّر تعليمات روثان بألاّ يُظْهِروا المقتَ والنفور. وفي بيت مضيفهم المسيحي، وبسبب شعورهم بالانزعاج لتربُّعهم على السجاجيد الدمشقية، ولثقل غلايين التنباك، اضطرّ اليسوعيون إلى التخلّي عن جهودهم بكلّ سماحة نفس. فالأرضيّة الصلبة، وسيقانُهم الموجوعة، والحشراتُ التي لسعتْهم في اللّيل. . . لم تكن سوى إضافة إلى بؤسهم منذ البداية في أرض المسيح. كما أنّ الأذان الذي كان ينطلق من جامع المدينة ليذكّر اليسوعيين بأنّهم في منطقة «عدوّة،» والكلابَ التي كانت تنبح في شوارع المدينة الضيّقة، لم تكن سوى إضافة إلى إحساسهم بالاغتراب عن «الشرق» الذي حسبوه شرقَهم. ولم يستطع

ريكادونا أن يُمسك نفسَه عن الإعلان في سخطٍ أنّ هذا الشعب «متخلّف عشرين قرنًا عن الثقافة الأوروبية.»[٥١]

ما شعر به ريكادونا من تباينٍ بين التوقّع والواقع راح يتعمّق. فالأمر لا يقتصر على اختلاف الشرقيين، بما فيهم المسيحيون، بل يتعدّاه إلى كونهم منفّرين جسديًا. واشتكى من أنّ «لغتهم الحَلْقِيّة، التي يمكن القولُ إنّها تليق بالجِمال» (ولم يكن هؤلاء اليسوعيون قد تعلّموها بعد)، هي لغة اقشعرّتْ لها أبدانُهم الأوروبية. كما استوقفته «العاداتُ الهمجية والسلوكاتُ الفجّة والفظّة لدى هذا الشعب الذي ينبغي للمرء أن يعيش بين ظهرانيه.» وعافت نفسُه «الصحبةَ الدائمةَ مع شعب جاهل وأمّيّ ومُهَرْطِق، مسلمون ودروز وكفّار» لا يمارسون أيّة «ديانة» واضحةِ المعالم.[٥٢] إنّ ما تشير إليه تعليقاتُ ريكادونا هو اغترابه عن مجتمع مسيحي رفض هذا اليسوعيُّ أن يتبيّنه، بل أراد علانيةً أن يفكّكه ويدمّره. يقول: «إنّ المسيحيين هنا ليسوا كذلك إلاّ بالاسم. ولقد أُضيفَ إلى هؤلاء الآن المصريون، ومبعوثو الشيطان، والليبراليون، والكاربوناري، والتوراتيون، والسيثوديون، وأتباعُ سان سيمون، واللواطيون وسواهم، ولكلٍّ منهم الحرّيّةُ في أن يتحوّل عن عقيدته إلى عقيدة جديدة. آه يا رب! ما هذا العذاب! ما هذا الرّعب!»[٥٣] فزعُ ريكادونا لم يكن ناجمًا، في النهاية، عن نقص المسيحية في المجتمع المحلّيّ. بل إنّ العكس تمامًا هو الصحيح: ذلك أنّ رعبه يكمن في إدراكه أنّ المسيحية موجودة هناك إنّما بشكلٍ لم يستطع أن يتصوّره إلاّ فاسدًا ومتمرّدًا وفي عالم متخلّفٍ قرونًا عن الثقافة الأوروبية على حدّ زعمه. والحال أنّ هذا المكان ما قَبل الحديث، هذا المجتمع الذي لم يعرّف نفسَه (بَعْدُ) تبعًا لمقياسٍ زمنيٍّ خاصٍّ بالتحديث، هو ما ينبغي أن نلتفت إليه الآن.

هوامش الفصل الثاني

(١) Gérard de Nerval, **Voyage en Orient** (Paris: Michel Lévy Freres, 1884), 1, pp. 281 - 282.

(٢) Charles H. Churchill, **Mount Lebanon: A Ten years' Residence from 1842 to 1852; Describing the Manners, Customs, and Religions of its Inhabitants, with a Full and Correct Account of the Druze Religion, and Containing Historical Records of the Mountain Tribes, From Personal Intercourse with their Chiefs and Other Authentic Sources** (London: Garnet Publishing, 1994 [1853]), 1, P.A.

(٣) أنظر «العنوان» المطبوع على قفا الجزء الأوّل من كتاب جون كارن:

Syria and the Holy Land, Illustrated by W.H. Bartlett (London: London Printing and Publishing, 1862).

وكان بارتليت قد رسم عن الشرق سلسلة رائعة من الرّسوم التخطيطية واللّوحات. وعمله المعنوَن:

Footsteps of Our Lord and His Apostles in Syria, Greece, and Italy: A Succession of Visits to the Scenes of New Testament's Narrative (London: Henry G. Bohn, 1862),

غدا مع أواسط القرن التاسع عشر واحدًا من أكثر كتب الرحلات التي تناولتْ شرقَ المتوسط رواجًا.

(٤) هكذا حيّا بابتيزان بوجولا هنري غيز، القنصل الفرنسيّ السابق الذي كتب عن تجربته. وبحسب بوجولا، فإنّ غيز قد اختزل معنى الشرق في بضع صفحات بارعة ومقروءة. كتب يقول: «إنّك لتسرد وتحكم مزوّدًا بتجربة المحليّ ابن البلد، إنّما مزوّد أيضًا بتفوّق الأوروبي الذي ينظر من ذرى الحضارة المسيحية.» أنظر تقديم بوجولا لكتاب هنري غيز:

Beyrouth et Le Liban: Relation d'un séjour de plusieurs années dans ce pays (Beirut: Lahd Khater, 1985 [1850]), 1, p. viii.

(٥) Richard F. Burton, **Personal Narrative of a Pilgrimage to al - Madinah & Meccah** (New York: Dover, 1964 [1893]), 1, p. 259.

(٦) Fabian, **Time and the Other**, p. 17.

(٧) David Urquhart, **The Lebanon: (Mount Souria). A History and a Diary** (London: Thomas Cautley Newby, 1860), 1, p.V.

(٨) من أجل وصفٍ مبكرٍ لجبل لبنان بـ «الملجأ»، أنظر:

Joseph Besson, **La Syrie et la Terre Sainte au XVIIe siècle** (Paris: Victor Palme, 1862 [1659]), p. 99.

(٩) وُقّعَتْ معاهداتُ التجارة الحرّة أوّلاً مع بريطانيا عام ١٨٣٨، ثمّ مع فرنسا، والولايات المتحدة، وسردينيا، والسويد، والنرويج، والأراضي الواطئة، وبروسيا، وبلجيكا،

والدانمارك، وأخيرًا توسكانا عام ١٨٤١. من أجل مزيد من التحليل، أنظر:

Resat Kasaba, **The Ottoman Empire and the World Economy** (Albany: State University of New York Press, 1988), pp. 54 - 56.

وأنظر أيضًا:

Sevket Pamuk, **The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820 - 1913** (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

وعلى الرّغم من ضآلة المعلومات الأكيدة في ما يتعلّق بإدماج جبل لبنان قبل منتصف القرن التاسع عشر، فثمّة من يحلّل تجارة الحرير في شرق المتوسّط، ولكنْ خلال السنوات التالية لعام ١٨٦٠ بصورة أساسية. أنظر:

Roger Owen, **The Middle East in the Wold Economy, 1800 - 1914** (London: I.B. Tauris, 1993 [1981]).

وأنظر أيضًا دراسة ليلى فوّاز عن بيروت في كتابها:

Merchants and Migrants in Nineteenth - Century Beirut (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1983), p. 61.

وأنظر أيضًا كتاب شارل عيساوي:

The Fertile Crescent 1800 - 1914: A Documentary Economic History (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 154 - 166.

(١٠) Constantin - François Chassebouef Volney, **Voyage en Égypte et en Syrie** (Paris: Mouton, 1959 [1787]).

(١١) Said, **Orientalism**, pp. 169 - 170.

(١٢) Volney, **Voyage en Égypte et en Syrie**, p. 23.

(١٣) Ibid., pp. 363, 400, 407 - 409.

(١٤) Ibid., pp. 241, 220 - 221, 242.

(١٥) Churchill, **Mount Lebanon**, I, p. 53

(١٦) Ibid., I, p. vii.

(١٧) Ibid., I, p. xvi.

(١٨) Urquhart, **The Lebanon**, I, p. 10.

(١٩) Peirre Corcket, **Les Lazaristes et les Filles de la Charité au Proche-Orient** (Beirut: L'Imprimerie Catholique, 1983), pp. 59 - 62.

من أجل ردّة فعل الجبرتي على نابليون، أنظر:

'Abd al - Rahman Jabarti, **Al - jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt, June - December 1798**, ed. and tr. Shmuel Moreh (Leiden: E.J. Brill, 1975), pp. 42 - 47.

(٢٠) منذ عام ١٦٤٩ كان لويس الرابع عشر قد أعلن قائلاً: «ليكن معلومًا أنّنا قد أخذنا بنصيحة سيّدتنا وأمّنا المبجّلة، الملكة ريجين، وتعهدنا، مُقْسمين، بحماية خاصّة للبطرك الجليل وجميع الكهنة ذوي المراتب العالية، والقساوسة، وجميع المسيحيين الموارنة، الذين يقطنون بوجه

خاصّ جبل لبنان. إنّنا لنرغب في أن يعلموا ذلك في كلّ وقت.» إعلان لويس الرابع عشر الحماية الفرنسية للطائفة المارونيّة في لبنان، ٢٨ نيسان ١٦٤٩. وهذا النصّ موجود في:
J.C. Hurewitz, ed., **The Middle East and North Africa in World Politics** (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1975), 1, p. 28.

(٢١) حيدر أحمد الشهابي، **الغرر الحسان في أخبار أبناء الزمان**، نُشر بعنوان **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين**، عُني بضبطه ونشره وتعليق حواشيه ووضع مقدّمته وفهارسه الدكتور أسد رستم والدكتور فؤادَ أفرام البستاني (بيروت: منشورات المكتبة البوليسية، ١٩٨٤ [١٩٣٣])، ٣، ص ٥٥١.

(٢٢) «Rapport sur les missions des Lazariste et des filles de la charité dans le Levant, Présenté par M. Etienne, supérieur général, à MM. les membres de l'œuvres des écoles d'Orient, «**BOEO**,» November 1857, p. 2.

(٢٣) Ibid., p. 114.

(٢٤) Alphonse de Lamartine, **Voyage en Orient** (Paris: Hachette, 1875), 1, p. 17.

(٢٥) Ibid., 1, pp. 3, 65.

(٢٦) Ibid., 1, p. 405.

(٢٧) Ibid., 1, p. 130, 140, 141.

(٢٨) الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ٣، ص ٥٨٢.

(٢٩) Joan Haslip, **Lady Hester Stanhope: A Biography** (London: Cobden-Sanderson, 1934), pp. 11, 79.

(٣٠) الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ٣، ص ٥٨١.

(٣١) Lamartine, **Voyage en Orient**, 1, p. 150.

(٣٢) Bartlett, **Footsteps of Our Lord**, p. 37.

(٣٣) Lamartine, **Voyage en Orient**, 1, pp. 158, 159.

(٣٤) من أجل مناقشة عامة بشأن بناء الخطاب الاستشراقي، أنظر: Said, **Orientalism**, p. 40.

(٣٥) Walter Keating Kelly, **Syria and the Holy Land, Their Scenery and Their People** (London: Chapman and Hall, 1844), p. 144,

(٣٦) MHROS, 3, P. 145.

(٣٧) Ibid., 3, p. 32.

(٣٨) J. Lewis Farley, **Two years in Syria** (London: Saunders and Otley, 1858), pp. 126 - 129.

(٣٩) Kelly, **Syria and the Holy Land**, p. 147.

(٤٠) Ibid., p. 151.

(٤١) Urquhart, **The Lebanon**, 2, p. 116.

(٤٢) Ibid., 2, p. 31.

(٤٣) Churchill, **Mount Lebanon**, p. 56.

(٤٤) Hugh Trevor - Roper, «The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland,» in **The Invention of Tradition**, ed. E. Hobsbawm and Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 30.

(٤٥) Benton to Lathrop, July 29, 1857, William A. Benton Papers in the Department of Special Collections, Joseph Regenstein Library, University of Chicago (hereafter referred to as Benton Papres), Box 11, Folder 2.

(٤٦) منذ عام ١٤٥٠، وبعد انعقاد مجمع فلورنسا، تلقّى الرهبان الفرنسيسكان في أخويّة الأرض المقدّسة (تيراسانتا) في القدس وبيروت تعليماتٍ بابويّةً خاصّةً لرعاية الكنيسة المارونية وتلبية حاجاتها. ولقد أصبح أحد هؤلاء الرهبان، فراغريفون، أوّل «مستشار» من الرّوم الكاثوليك لدى البطريرك الماروني. ومع سقوط القسطنطينية في عام ١٤٥٣، ازدادت الروابط الكاثوليكية مع الكنيسة المارونية. وفي العام ١٤٧٠ أدخل ثلاثة شباب موارنة في الرهبنة الفرنسيسكانية ثمّ أرسلوا إلى إيطاليا. وعاد أحد هؤلاء، وهو جبرائيل ابن القلاعي، إلى جبل لبنان في العام ١٤٩٣ مبشّرًا من الرّوم الكاثوليك بين أبناء شعبه؛ وكان ابن القلاعي ما زال حيًّا وناشطًا حين كتب البابا ليون العاشر إلى البطريرك الماروني بطرس الحدثي واصفًا الموارنة، من بين مسيحيي الشرق، بأنهم «السوسنة بين الشوك.» وفي أواخر القرن، في العام ١٥٨٥، قام البابا غريغوريوس الثالث عشر بتأسيس «الكلّيّة المارونية» في روما، وذلك لتدريب الموارنة في العلوم اللاهوتية الكاثوليكية. وبعد ذلك بحوالى عشر سنوات، أرسل الأب اليسوعي جيرولامو دانديني إلى جبل لبنان، حيث عقد هناك أوّل مجمع كنسيّ مارونيّ في المقرّ البطريركي في قنّوبين وبدأ بإعادة تنظيم الكنيسة المارونية على أسس أشدّ صرامة. وخلال السنوات التالية تمّ إرسال عدد من الإرساليّات اليسوعية، تبعًا لتقلّبات المدّ والجزر الخاصّة بـ«الإصلاح المضادّ»، وكان قد تدرّب في روما عدد من الموارنة وغدوا بطاركة لجماعتهم، ومن بين هؤلاء إسطفان الدويهي. أنظر:
Kamal Salibi, **A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered** (London: I.B. Tauris, 1988), pp. 76 - 81.

(٤٧) HLAJ/1. وأنظر رسالة البطريرك الماروني يوسف حبيش إلى جان روثان، رئيس الجماعة، قنّوبين، ٢ تمّوز ١٨٣٠؛ وكذلك الاجتماع بين رئيس الأساقفة الملكيين مكسيموس مظلوم وروثان، ٢٧ آب ١٨٣١، ص ٢١، ٢٧.

(٤٨) Besson, **La Syrie et la Terre Sainte**, p. 8.

(٤٩) HLAJ/1. التعليمات التي أعطاها روثان للإرساليّات المغادرة، ١٠ أيلول ١٨٣١، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٥٠) HLAJ/1. رسالة ريكادونا إلى زملائه في الكلّيّة الرومانيّة، دير القمر، ٢٩ تشرين الثاني ١٨٣١، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٥١) Michel Jullien, **La Nouvelle mission de la Compagnie de Jésus en Syrie 1831 - 1895** (Tours: Imprimerie A. Mame et Fils, 1989), I, pp. 13. 15.

(٥٢) Ibid., I, p. 19.

(٥٣) Ibid., I p. 82 (والتشديد منّي).



٣

المعرفة والجهل

حين أُمِرَ قبطانُ البحر العثماني، خليل باشا، بأن ينظر في أحوال جبل لبنان في تلك السنوات المضطربة من أواسط القرن التاسع عشر، قام مباشرة بزيارة أمير جبل لبنان، بشير شهاب، في منفاه. وبحسب مذكّرات مستشار للأمير بشير، فإنّه بعد الاستقبال بالإكرام، وبعد القهوة والشربات والحلويات ــ وهي علامات الهيبة التي كان بشير يتمسّك بها أشدّ التمسّك حتّى وهو في منفاه الشنيع ــ التفت الباشا إلى مضيفه وسأله كيف حَكَمَ جبلَ لبنان كلّ المدّة التي حكمها، وطَلَبَ منه أن يخبره عن طبيعة سكّان تلك المنطقة؛ فبشير كان قد حكم جبل لبنان (مع بضع فترات قصيرة فاصلة) منذ العام ١٧٨٨ حتّى سقوطه في العام ١٨٤٠. أجاب بشير: «أفندم، حق [حقًّا] حكمتُ كلّ هذه المدّة. ولكنْ كلّ ثلاثة سنين أو أربعة أو أكثر يعملوا [أي السكّان] عليّ ثورة. ولم ينجحوا بواحدة. وكنتُ أقتل، وأشنق، وأحبس، وأضرب بلا معارض حتّى يذلّوا.» أمّا بشأن طبيعتهم، فقد اكتفى بشير بعرض المثل التالي: «أفندم، يوجد في لبنان وغيره طير يسمّى أبو فار. يصطادها [أي الفئران]. وهو أكبر من طير الباز. فهذا يجلس على شجرة عالية. فلمّا تشرق الشمس، ينظر إلى خياله، يجده كبيرًا عن الحقيقة، فيقول اليوم لازم أصطاد جَمَلْ. وكلّما علِيت الشمس يزغر، فينتقل عن جمل إلى أزغر، حتّى تصير الشمس في قبّة الفلك، وتكبسه فوق رأسه. فينظر إلى خياله، يجده أزغر من الحقيقة، فيرجع إلى صيد الفار.»[1]

مثل هذه الاعترافات المشوبة باللّهفة والحزن من قِبَل بشير ـ الذي وَصَفَ نفسَه بـ «العجوز الكئيب المعمّر،» ـ تبدو للوهلة الأولى على تنافر مع كونه الأبَ المؤسِّسَ للتاريخ اللبناني الحديث.[2] والعوالم الاستعارية والمادّية التي سكنها بشير لا تشترك سوى بالقليل مع توصيفات اللبنانيين في القرن العشرين لتاريخ بلادهم، ومع التصوّرات الأوروبية الباكرة عن جبل لبنان بوصفه ملجأً رومانسيًا. فبخلاف الصورة التي رسمها لامارتين لملاذٍ روحيّ، وبخلاف تأريخ لبنانيّ بنى واتّكأ على سرديةٍ تحكي عن تسامحٍ وطنيّ أفسدته الطائفيةُ، فإنّ العنف كان موجودًا في المجتمع اللبناني العثماني قبل العام ١٨٦٠، وإنْ تمثّلَ أساسًا في عنف النخبة المُوظَّفِ لتوطيد نظام اجتماعيّ صارم، قائمٍ على المكانة والمرتبة، ومُعَرّفٍ بأنّه حُكْمُ المعرفة على الجهل. فالجماعات المحلّيّة لم تكن تعرّف نفسَها قَبَليًا أو وطنيًا، وكانت تُدْرِج هويّاتها الدينيّةَ وتصنّفها ضمن فضاء سياسيّ وعامّ يستوعب اختلافات العقيدة.[3] والمجتمع اللبناني العثماني لم تشكّله قرون من التسامح (أو النزاع) الطائفي بقدر ما شكّله نظام اجتماعي شَطَرَ جبلَ لبنان شطرَيْن: ففي القمّة جماعةُ النخبة، التي اعتَبرتْ سيطرتَها على المعرفة الدينية والدنيوية أساسًا لتنظيم المجتمع على نحوٍ تراتبي، وضمّت الوجهاءَ اللبنانيين ومؤرِّخيهم، فضلاً عن موظّفي الحكومة العثمانية والزعماء الدينيين. وكانت هذه الجماعة في الأعلى تستغلّ الجماعة الثانية، الأهالي، أو القرويّين العاديين من الدروز والموارنة الذين شكّلوا غالبيةَ المجتمع الأصلي، وكانت تعرِّف نفسَها قبالتها وبالتعارض معها. وغاية هذا الفصل هي أن يرسمَ الخطوط العامّة للنظام الاجتماعي في هذا المجتمع المتعدّد الأديان، وأن يستكشف طبيعةَ العنف الذي كان ينظّم ذلك النظام.

الجغرافيا العائلية لجبل لبنان

عاش المسيحيون في جبل لبنان زمنًا طويلاً قبل أن يأتي المبشّرون الأوائل لـ «إصلاحهم.» فالموارنة استقرّوا هناك خلال القرنين العاشر والحادي عشر بعد الجور والاضطهاد اللذين ألحقهما البيزنطيون بهم. وخلال الحروب الصليبية،

دخلت الكنيسة المارونية في اتحاد رسميّ مع روما، لكنّها حافظتْ على استقلالها وعلى خدمتها الكنسية السريانية. في البداية استقرّ الموارنة في الأطراف الشمالية لجبل لبنان، وفي قنّوبين، التي صارت مقرًّا للبطريركية المارونية. ومع مرور الوقت، تطوّرتْ أديرتُهم وتحوّلتْ من ملاجئ نائيةٍ، معشّشةٍ على طول منحدرات الجبال اللبنانية، إلى بنًى مدهشة.[٤] وبحلول القرن التاسع عشر، كان عدد كبير من السكّان المسيحيين قد انتشر في جبل لبنان، بما في ذلك المناطق الجنوبية التي يسيطر فيها الدروز.[٥] أمّا الدروز فقد ظهروا أوّلَ ما ظهروا في القرن الحادي عشر، ورسّخوا أقدامَهم في الجزء الجنوبي من جبل لبنان وفي مناطق متعدّدة من جنوب غرب سوريا.[٦] وعلاوةً على الدروز والموارنة، كان هنالك أيضًا عدد مهمّ من الأرثوذكس والروم الكاثوليك فضلاً عن الشيعة التي سكنتْ جبلَ لبنان وحوله.[٧] ولقد شكّلتْ أجزاءٌ شتّى من جبل لبنان موطنًا لسكّانٍ تنوّعتْ أديانُهم. وبصرف النظر عن اللّهجات المناطقية، فقد تقاسم المسيحيون والدروز ثقافةً مشتركة واحترامًا مشتركًا للدورات الزراعية، وكانوا مقيدين بالعادات والتراتبيات ذاتها، وخَضَعوا للأسياد أنفسهم. وشأنَ جميع الشعوب الأخرى في المنطقة، كان السكّان المحلّيّون يعوّلون كثيرًا على هوياتهم الدينية. وبالنسبة إلى الغالبية العظمى من السكّان ذوي الديانات المختلفة، كانت الحياة في جبل لبنان ضربًا من الكفاح للتوفيق بين قوى متصارعة؛ فالزعماء والقرويون والكهنة وسكّانُ البلدات كانوا يتدبّرون بشقّ الأنفس عيشًا محفوفًا بالمخاطر في عالم متماسك يتّسم بنوعين رئيسين من الحدود: تلك التي وضعها الله، وأخرى وضعتها النخبُ التي ادّعت أنّها تَحْكم بتفويضٍ من الله.

كانت منطقة جبل لبنان تشتمل على ثلاث ولايات (أو إيالات): فإلى الشمال من جبل لبنان ولايةُ طرابلس؛ وإلى الشرق ولايةُ دمشق بأهميتها المعروفة؛ وإلى الجنوب ولايةُ صيدا، التي أُوجدتْ خصّيصًا في العام ١٦٦٠ لإحكام القبضة على جبل لبنان وما يحيط به من مناطق. وعلى الرّغم من أنّ فكرة لبنان كوطنٍ مستقلٍّ لم يكن لها وجود، فقد أقرّت الحكومةُ العثمانية لجبل لبنان بقَدْرٍ معيّن من الاستقلال،[٨] علمًا أنّ السّلطة الفعلية بعد العام ١٦٦٠ كانت على الدوام في يد الحاكم العثماني على ولاية صيدا. ومن الناحية التاريخية، كان تعبير «جبل لبنان» يشير إلى السلسلة الجبلية الواقعة على الأطراف الغربية للمنطقة التي دعاها

المماليكُ باسم بلاد الشام، ودعاها العثمانيون في القرن التاسع عشر باسم «سوريا.»[٩] وغالبًا ما كانت التواريخ المحلية تشير إلى الجزء الجنوبي من جبل لبنان باسم جبل الدروز، أو باسم جبل الشوف وحسب. والحال أنّ مصطلح «جبل لبنان» لم ينتشر على نطاق واسع إلاّ في بداية القرن التاسع عشر، مع حكم بشير شهاب، ولم تتبنّه السلطات العثمانية (باسم Cebel-i Lübnan) للإشارة إلى كيان موحّد ومستقلّ إلاّ مع منتصف القرن التاسع عشر.

ما من شيء كتيم في ما يتعلّق بجبل لبنان، برغم الأنهار المتعدّدة التي تَقْطع المشهد وتشكّل حدودَه الطبيعية. أمّا التجارة والاقتصاد فقد رَبطا جبلَ لبنان بسوريا ربطًا عضويًّا. ولأنّ القمح لم يكن من محاصيل جبل لبنان، فقد كان لا بدّ من استيراد هذا القوت الرئيسي من مناطق سوريا الأخرى، كالبقاع وحوران. وفي المقابل، كانت السلع التي تُنْتَج في جبل لبنان، كالحرير، تُصَدَّر بالدرجة الأولى إلى الأسواق المحلية والإقليمية مثل دمشق.[١٠] ولم يكن السفر بالأمر العادي؛ وكان المسافرون، ويُدْعَون باسم «المكارية،» هم الذين يقيمون الصلة المنتظمة بين القرية وسواها من القرى والبلدات. وكانت الخانات، أو محطّات الاستراحة، مُقامةً على طول الطريق بين بيروت ودمشق، وهو الطريق الذي يقطع جبل لبنان: فكان عدد منها على الطريق الساحلي في جبيل وجونيه، وعددٌ آخر في المناطق الأعلى كخان المديرج.[١١] أمّا المدن المحيطة بجبل لبنان ــ كطرابلس وبيروت وصيدا ودمشق وعكّا ــ فكانت عبارة عن حصون مسوّرة يلتقي فيها المدينيُّ بالقرويّ.[١٢]

كانت أكبرُ البلدات في جبل لبنان، مثل دير القمر، صغيرةً قياسًا إلى المدن السورية الكبرى. ودير القمر، التي تقع على بعد ستّ ساعات على ظهر الحصان من بيروت، كانت بمثابة المخزن بالنّسبة إلى قرى الشوف. وكانت واحدًا من المراكز الحِرَفيّة الكبرى في الجبل. فهي التي كانت تُلْبِسُ شيوخ جبل لبنان. كان فيها صُنّاع شالات الصوف والأقمشةِ الحريرية والقطنية، والحدّادون، والخيّاطون، وصُنّاع الصابون، والدبّاغون، والفرّانون. وكان بإمكانها قبل العام ١٨٦٠، وتبعًا لشهادة واحد من سكّانها، أن تتباهى بأنّ فيها ثلاثمئة نول.[١٣] ومع أنّ دير القمر مارونية أساسًا، إلاّ أنّها كانت تضمّ عددًا مهمًّا من

السكّان الدروز. وكانت أسواقها ملأى بالبضائع من حلب وصيدا ودمشق. وكان تجّارها يقرضون المال للعوائل الكبيرة من ملاّك الأرض، ويقيمون البيوت الواسعة. وغالبًا ما كان أمراءُ جبل لبنان يختارون الكتبةَ والأُمناء من بين سكّانها، مثل ميخائيل مشاقة ورستم باز.[١٤] وليس مدهشًا أنّ بشير شهاب بنى قصره على هضبة تطلّ على دير القمر، في بيت الدّين. وكانت كغيرها من قرى جبل لبنان تحت سيطرة عائلة من الوجهاء، شيوخ عائلة أبو نكد. فكلّ منطقة من المناطق كانت تستمدّ هويّتها العامّة لا من الأنهار والوديان التي فيها وحسب، وإنّما أيضًا من عوائل النخبة المتعدّدة، التي شقّت لنفسها مجالات النفوذ وراحت تدير المقاطعات إدارةً ذاتيّةً، متّخذةً اسم «المقاطعجيّة.» كان هؤلاء يَجْبون الضرائبَ، ويَحْفظون الأمنَ، ويوفّرون للأهالي الحكومةَ الصالحة. ولقد كشفتْ هذه العوائلُ عن نوعٍ من الجغرافيا العائلية القائمة على النَّسَب؛ ذلك أنّ جبل لبنان لم يكن مُقَسّمًا بحسب الدين بل بحسب المقاطعات المتعدّدة الموروثة من قِبَل العائلات الكبرى.[١٥]

من بين هذه العائلات كان الشهابيون يأتون في المقام الأوّل. ومثلَ كثير من العائلات الكبرى كانوا منقسمين إلى بيوت متنافسة تتنازع امتياز حكم جبل لبنان. فعائلاتهم، وعائلتان أُخريان هما عائلة أبي اللّمع المسيحية وعائلة أرسلان الدرزية، كانت العائلات الأميريّة الوحيدة في جبل لبنان.[١٦] كان معقلُ آل أبي اللّمع مقاطعةَ المتن؛ أمّا آل أرسلان فيسيطرون على مقاطعة الغرب. وكان يأتي في الصفّ الثاني بعد هؤلاء مَنْ كانوا يُدْعَون بـ «المُقَدّمين،» مثل عائلة حمادة الشيعية التي أتت من منطقة الهرمل وكانت تَحْكم في الأصل مناطقَ واسعةً من مقاطعة كسروان، إلاّ أنّها مع مجيء القرن التاسع عشر كان قد مضى عليها زمن طويل منذ أن فقدتْ سطوتّها على كسروان التي غدت في القبضة القوية للعائلات المارونية.[١٧] وكانت تلي المُقَدّمين في الهيبة عائلاتُ المشايخ الدرزية؛ ومن بينها كانت عائلةُ جنبلاط هي الأقوى، إذْ سيطرتْ على مقاطعات الشوف وإقليم التفّاح وإقليم الخرّوب وإقليم جزّين وجبل الرّيحان. وكان هنالك أيضًا آل عماد في مقاطعة العرقوب، وأبو نكد في المناصف وجزء من الغرب، وتلحوق في الغرب الأعلى، وعبد الملك في مقاطعة الجرد. كما كانت لدى الموارنة أيضًا عائلات مهمّة مثل آل الخازن، الذين كانوا أسيادَ كسروان باستثناء قرية غزير،

التي ارتبطتْ بآل حبيش. وارتبط صعودُ العائلات المارونية بتحالفها مع آل شهاب وبصلاتها بالعائلات الدرزيّة.[١٨]

هذه العائلات الكبيرة، ومجموعةٌ من العائلات الأصغر والأقلّ أهميّة، راحت تتبادل الاعتمادَ: فقد تقاسمتْ ضَرْبًا من السُّلوك، ولباسًا مميّزًا، ومسؤوليّاتٍ وامتيازاتٍ متشابهة. وكان الكثير من الوجهاء يعيشون في قصور، ويُسْرفون في السخاء، بل ويسافرون. وكانت ثمّة فروق كثيرة جدًّا تترك آثارَها على علاقات هذه العائلات؛ في حين نشأتْ بينها وبين «الأهالي» في جبل لبنان هوّة سحيقة لا تحدّدها الثروةُ الماديّةُ وحدها بل العادةُ الاجتماعيةُ أيضًا. فاللّقب الذي كان يَفْصل الشيخَ عن الأهالي ما كان ليُنسى أبدًا؛ ذلك أنّ في هذا البلد محافظةً هائلةً على مراتب الناس تبعًا للعادة أو العرف، وهي مراتب لا تختفي في حال الفقر ولا يمكن الحصولُ عليها عن طريق الثروة بحسب ما يقوله مؤرّخ معاصر.[١٩] وكان الأمير الشهابي، تبعًا لمرتبة زائره، يقف أمامه مباشرةً، أو بعد أن ينحني ضيفُه ليسلّم عليه، أو لا يقف على الإطلاق. ولم يكن ليعانق سوى بعض العائلات، في حين يَسْمح لبعضها الآخر بأن يقبّل كتفَه، أو يمدّ يده ليقبّلها بعضُها الثالث، ولا يُسمح للبعض الرابع، من العوام غالبًا، حتّى برؤية يده، فما بالك بتقبيلها![٢٠]

ولقد امتدّ الانقسامُ الكبيرُ ضمن المجتمع اللبناني حتّى وصل إلى أشكال كتابة الرسائل. فالمقدار الذي تغطّيه الكتابة من الورقة، والمكانُ الذي تطوى فيه هذه الورقة، كانا يعكسان المكانةَ الاجتماعيةَ للمرسل والمتلقّي.[٢١] وكانت تحيّاتٌ معيّنة تُسْتَخْدَم مع الشيوخ، وأخرى مع الولاة العثمانيين، وسواها مع السلطان أو الصدر الأعظم. وغالبًا ما كان يُشار إلى الوجهاء بالعثمانية بـ söz sahibleri، أولئك الذين لهم كلمة و«سادةُ الكلام» في مجتمع طغت فيه الأمّيّةُ.[٢٢] لكنّ من المؤكّد أنّ المرتبة العائلية ما كان ينبغي أن تُؤخذ مسلّمةً. ويكفي المرءَ أن يلقي نظرةً خاطفةً على التواريخ المحلّيّة حتّى تتكشّف له المآسي والانتصارات التي أحاقت بكلّ عوائل الوجهاء. فقوّة آل شهاب، الّذين أتوا السلطة بمباركة من العثمانيين عام ١٦٩٧، لم تتعزّز إلاّ بعد أن هَزموا منافسيهم آل علم الدِّين في معركة عين دارا سنة ١٧١١؛ وهي معركةٌ غدا بعدها، بحسب مشاقة، «من

الرسوم المقرّرة في بلاد الدروز أنّه لا يَقْدر أحد أن يرفع سلاحَه في وجه أمير شهابيّ إلاّ إذا كان بمعيّته أميرٌ منهم.»[٢٣] وحتّى بعد ذلك، ظلّت قوّة آل شهاب معتمدةً بشدّة وبصورة دائمة على شبكة من التحالفات الزبائنية المحلية. وفي العام ١٧٩٧، حين قُتِلَ شيوخ النكديّين وصودرتْ أراضيهم وشُتّتَتْ عائلاتُهم، استنتج مؤرّخ معاصر أنّه قد «اندثر اسم بيت أبو نكد.»[٢٤] ولقد خُلِّد ذِكْر هذا الحدث التاريخي، الذي اجتثّ خمسةً من الشيوخ النكديين، من خلال لعبٍ قاسٍ على الألفاظ: «أهل البلايا والنكد.»[٢٥] وكما تأتّى لاسم أن «يندثر،» تأتّى لاسم أيضًا، وفي مناسبات نادرة، أن يُرْفَع من قِبَل الأمير الشهابي بعد إظهار حالةٍ خاصّة من الولاء. فمثلاً، إذا وجّه أمير شهابيّ رسالةً مخاطبًا فيها فلانًا بـ «الأخ العزيز،» عَنَى ذلك أنّ هذا الأخير ارتفع إلى مصاف الشيوخ.[٢٦] وفي الحالتين، الحسنة والسيّئة، كان اللّقب والمرتبة متوقّفيْن على الولاء للمراتب، ويُمْنَحان منحًا ولا يُكْتَسَبان اكتسابًا.[٢٧]

كانت المرتبة لا الديانة هي المؤشّر الأهمّ على المكانة النخبوية في جبل لبنان. وكانت التحالفات العائلية تُعْقَدُ عَبْرَ الانقسامات الدينية، خالقةً قراباتٍ بديلة تتخطّى الاختلاف في العقائد؛ من ذلك أنّ بشير شهاب خاطب سميَّهُ، بشير جنبلاط الدرزي، بـ «الأخ.» أمّا التحالفات عن طريق الزواج فكانت أضيق؛ فأفراد عائلة شهاب، التي كانت منقسمة هي ذاتها إلى فرعين مسيحي وسنّي، لم يكن بمقدورهم الزواج إلاّ ضمن عائلتهم نفسها أو من عائلة أبي اللّمع.[٢٨] ولقد لاحظ مشاقة، وهو يكتب بعد فترة طويلة من انهيار النظام القديم، أنّه «في ذاك الوقت كانت هذه العيلة [آل شهاب] يتزوّجون من بعضهم، واختلافُ الدّين لا يمنعهم.»[٢٩] ولذا ليس مدهشًا أن يُقْسِم الوجهاء المسيحيون والدروز على التحالف في مزار لمريم العذراء، أو أن يُدفَنَ أميرٌ شيعيٌّ في مدفن عائلة شهاب السنّية، أو أن يموّل تاجرٌ مسيحيٌّ بناءَ جامع.[٣٠] ولقد اعترف الشاعر الفرنسي لامارتين نفسه بأنّ الأمير بشير كان يبدو درزيًا للدروز، ومسيحيًا للمسيحيين، ومسلمًا للمسلمين، وأنّه قد بنى جامعًا وكنيسةً على السواء في قصره في بيت الدين.[٣١] أمّا كلمة «الطائفة» التي نستخدمها اليوم في الإشارة إلى جماعة دينية، فكانت تُستخدم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لتشير في الغالب إلى عائلة لها مرتبتُها بصرف النظر عن عقيدتها الدينية.[٣٢] ولقد قدّمت العائلاتُ الكبيرة في

جبل لبنان نفسها وسيطًا بين الطوائف.[٣٣] وكانت تستمدّ فخارَها وموقعها الاجتماعي من الجَمْع بين مكانتها واحترامها الدينيْين، وتراثِها، وما كانت تقيمه من ضروب المبادلة بالمثل مع العوائل الأخرى من النخبة.

ومع أنّ الانتماء إلى طائفة كان متشابكًا مع عدد من الهويّات الدنيويّة الأخرى (كالعائلة والقرية والمرتبة)، فقد كان ثمّة احترام لا يُنْكَر للحدود الدينيّة المقدّسة. كانت الثقافة السياسيّة العامّة في جبل لبنان تعمل عبر إدراك صامت بأنّ الولاء زمنيٌّ موقّت: فما من والٍ عثماني عاش إلى الأبد، وما من حاكم أمكنه أن يتكل على أن يواليه الخاضعون له ولاءً آليًا، بل كان عليه أن يظلّ متنبّهًا إلى تبدّل التحالفات. أمّا الثقافات العقيدية الخاصّة فاستندتْ إلى الولاء المحدّد والمُطْلَق من قِبَل معتنقيها. ولقد تقبّل الدروز والموارنة بعضهم بعضًا تقبّلاً تامًّا مدركين أنّه لا ينبغي على أيّ من الطرفين أن يتعدّى النطاقَ المقدّسَ الخاصَّ بالآخر؛ ولذا كانوا يُظْهِرون الاحترامَ والاعترافَ بالآخر، وغالبًا ما أسْهموا في الأعياد والشعائر والعادات الدينية المسيحية والمسلمة التي وَسَمَتْ مجتمعًا حيًّا متعدّدَ الجماعات. وحتّى في أوقات الصراع والقلاقل، كانت العادة في الجبل أن تُوضَع الأشياءُ الثمينةُ داخل دُور العبادة، حيث يُفْتَرَض أن تُحْتَرَم من قِبَل المنتصر.[٣٤] ولا أرْمي من كلّ هذا إلى أن أرسم صورةً عن «التسامح» (فذلك يعني التشديدَ على خطاب في الطائفية لم يكن قد وُجِدَ بعد) ولا أن أنكر وجودَ لغة التمييز الدينية. فمن الواضح ــ من خلال المحاكم الشرعية، والمراسيم العثمانية، والأمثال القرويّة، وزجليّات المؤرّخ والمطران الماروني ابن القلاعي (توفّي سنة ١٥١٦) ــ أنّ مثل هذه اللّغة كانت موجودة، لكنّها كانت خاضعةً لسلسلة من الخطابات المنافسة التي ورثها هذا المجتمعُ المحلّيُّ وواقعةً في شراكها؛ وهي خطاباتٌ خاصّة بالطاعة والتحالف والولاء. وبعبارة أخرى، فإنّ تلك اللّغة لم تشكّل أيّة عقبة مهمّة أمام نظام اجتماعي قائم على القيم والمصالح المشتركة الخاصّة بنخبة سياسية.

كان التحوّل من دِين إلى آخر بمثابة الخطيئة أو الخيانة التي تفوق بكثير خطيئةَ الخيانة الدنيوية: فهذه الأخيرة كان من الممكن تبريرُها وتسويغُها، بل وغفرانُها ونسيانُها؛ أمّا التحوّل عن الدّين فكان يعني قطيعةً مطلقةً مع الماضي، ورفضًا

للتراث والتاريخ، وبدايةً جديدة، بل تطفّلاً يمارسه آخرون على مجال من مجالات الحياة خصوصيّ ومقدّس، ونوعًا من اللّصوصيّة التي تقوّض أساسَ النظام الاجتماعي ذاته، الذي يعتمد على تديّن هادئ وغير متبدّل نظريًا. وما أبداه المبشّرون الأجانب من حماس لهداية الناس إلى العقيدة «الحقّة» أثار عمومًا ردّةَ فعلٍ سلبيّةً لدى السلطات الزمنية والدينية المحلّية، كما لدى الحكومة العثمانية. ولقد صدرتْ ردّةُ الفعل المعادية هذه عن كنائس الموارنة والرّوم الأرثوذكس بشكل خاصّ، ولاسيّما بعد أن أفلح المبشّرون الكاثوليك في جذب عدد كبير من المهتدين الأرثوذكس في حلب ودمشق وجبل لبنان في القرن الثامن عشر، وبعد أن أعلن المبشّرون الأميركان صراحةً «خطأ» الإيمان المسيحي المحلّي. غير أنّ الوجهاء كانوا قادرين، بفضل قوّتهم ونفوذهم، على خرق مثل هذه القيود. وبحلول القرن التاسع عشر، كانت فروع متعدّدة من العائلة الشهابية قد تحوّلتْ إلى المسيحية، من دون أن تتعرّض ـ بسبب مكانة العائلة ـ إلى الاتّهام بالمروق أو الارتداد؛ بل إنّها ظلّت تتزاوج مع فروع العائلة الأخرى.[٣٥] ومع هذا، فإنّ بشير شهاب، الذي وُلِدَ مسيحيًا، كان يمارس نوعًا من تضارب مدروس في المشاعر، ويروّج قصّةً شائعةً تفيد بأنّه مسلم، ويَحْلف بالقرآن (كما بالإنجيل)، ويوزّع الصدقات على فقراء الدروز. فلا هو ولا أسياده العثمانيون كانوا يرون حاجة إلى إبراز ما كان سيبدو، بالنسبة إلى شخص عاديّ، انتهاكًا صارخًا للمعايير الاجتماعية.[٣٦]

حدود النفوذ العثماني

غزت الجيوش العثمانية سوريا سنة ١٥١٦، وظلّت تَحْكم المنطقة على نحوٍ متواصل حتّى الحرب العالمية الأولى (ما عدا فترة وجيزة بين عامَيْ ١٨٣١ و١٨٤٠). ودامت السيطرة العثمانية على جبل لبنان أربعة قرون؛ ولذا كان الحكم العثماني في القرن الثامن عشر، إنْ لم يكن قبل ذلك بكثير، واقعةً حياتية معتادة ومقبولة.

جُعل قُرْبُ جبل لبنان إلى دمشق من مسألة استقراره وهدوئه شاغلاً عثمانيًا دائمًا. وحين كانت تتعاظم طموحاتُ حاكم محلّيّ مثل فخر الدّين، أو تغدو نخبُ الجبل شديدة الإزعاج، كان العثمانيون يتدخّلون بقوّة وقسوة لسحقِ مَنْ وصفهم مؤرّخ عثماني بـ «الجرابيع والفئران.»(٣٧) وبوجهٍ عام، فإنّ ريفيّة جبل لبنان، التي راقت كثيرًا الرحّالةَ الأوروبيين في القرن التاسع عشر، لم تكن لها جاذبيّةٌ كبيرةٌ لدى الموظّفين العثمانيين، الذين كانوا يُسْتَدْعون بين الحين والآخر لتهدئة المنطقة، ولا لدى الولاة العثمانيين، الذين كانوا معنيين بحكمها. كانت كلمة «درزي،» بالتركيّة، كلمة تحقيريّة تشير إلى شخص وغد أو نذل. وكان جبل لبنان يمثّل لمن اعتادوا الثقافةَ العثمانيةَ المدينية نوعًا من الفناء الخلفيّ الذي لا أهمية له ويسكنه مَنْ لا تستحقّ تصرّفاتُهم الفظّة أيّةَ معاملة لطيفة ممّا توارثته الشعوبُ المتحضّرة بل تستحقّ الإدانة السريعة، على نحوِ ما وَصَفَ قائد عسكريّ عثماني في القرن التاسع عشر حين أشار إلى «شعب كاملٍ مثيرٍ للشغب والفتنة، متّصفٍ أصلاً بطبيعة كريهة، ويستحق التقريع.»(٣٨)

غير أنّ سكّان جبل لبنان، الذين تمتّعوا بالحماية التي وفّرتها تعليماتُ النظام الملّيّ في الدولة العثمانية، والتي مُنِحَت الطوائف الكبيرةُ غيرُ المسلمة على أساسها نوعًا من الحكم الذاتي المدني والديني، تُرِكوا لإهمالٍ حميدٍ على حوافّ المخيّلة العثمانية الإمبراطورية.(٣٩) لم يكن الاستقلال الممنوح لسكّان جبل لبنان مطلقًا؛ بل كان الشيوخ والأمراء، كما يؤكّد المؤرّخون سنةً بعد سنة، يتزلّفون للولاة العثمانيين بالتماساتهم الشفهية أو المكتوبة أو بهداياهم وبما يعبّر عن اتّضاعهم أمامهم مثل تقبيل يدي الوالي أو طرف عباءته. وفي المقابل، كان حاكم جبل لبنان يتلقّى سنويًا الـ hil'at [الخلعة]، أو عباءةَ الشرف الطقوسية التي تثبّته في موقعه الرسمي كموظّف عثماني. إلاّ أنّ جبل لبنان، بصورة عامّة، كان متروكًا وشأنه؛ إذ كان بمقدور وجهائه أن يحافظوا على تقاليدهم ما قبل العثمانية ما أظهروا الطاعةَ المطلقةَ لأسيادهم العثمانيين. والحال أنّ تنصيب عبد الله باشا لبشير شهاب عامَ ١٨٢٩ يلخّص الطبيعة الأساسية للعلاقة بين الطرفين. فبعد أن مَنَحَ بشيرًا الشرعيةَ توقّعَ منه ــ في المقابل ــ الانضباطَ والازدهارَ والهدوءَ وتوفيرَ الأمن لرعايا الإمبراطورية، فضلاً عن الأداء العاجل للضرائب المطلوبة وغيرها من الفروض، وضمان أمان الطرق، واستئصال كلّ مَنْ يبذرون بذورَ الفساد

ويتخطّون حدودَهم دون رحمة.[40] وحين وجد بشير الحظْوةَ مرّةً أخرى في عين عبد الله، بعد فترة وجيزة حَطَّ فيها من قدره وأزال نعمتَه عنه، ذكّره الوالي العثماني بأنّه «لم يعد يختال في بالنا انحرافُ خاطرٍ لنحوك قطّ. وإنّما أنت دَخَل عقلَكَ وساوس أبعدتْكَ عن خدمتنا. **ومن باب أَوْلى أن إذا الخادم ابتعد عن خدامة مخدومه، فالمخدوم يستخدم غيره.**»[41]

كانت استعارات الخضوع جزءًا متمِّمًا من الخطاب السياسي العثماني. فالسلطان هو «ظلُّ الله على الأرض،» وجميعُ رعاياه هم، استعاريًّا، عبيده (Kullar أو ‘abid). ومثلَ ملك إسبانيا الذي كان يَحْكم إمبراطوريةً في الأمريكيّتين، كان السلطان في شرق المتوسّط ضربًا من الحضور في الغياب، على نحوٍ ينطوي على المفارقة والتناقض.[42] كان العدل يجري بـ «رحمته،» وصلواتُ الجمعة في مساجد البلاد تدعو باسمه. كان يَمْنح الإنصافَ دون المساواة. ولم يَنِ الوجهاءُ والقرويون يتخاصمون على دلالة اسم السلطان: ذلك أنّ الضرائب كانت تُفْرَض باسمه، والعرائض تُرْفَع إلى عرشه العليّ. وكان اسمه أيقونةً تؤمن بها الرعيّةُ جميعًا، ورمزًا يُمْكن الجميعَ أن يتقاسموه، وملاذًا أبعد من السلطة المحلّية. كما كان أيضًا ذروةَ ولاءٍ دنيويّ يَرْبط كلّ رعاياه.

المعرفة والقوّة

كانت الرعيّة تَعْلم أنّ عليها أن تبذل للسلطان الولاءَ. وفي حين تَقَبّل العامّةُ والوجهاءُ المعاييرَ الموروثةَ التي كانت تنظم الفضاء السياسي وتحدّد قوام التراتب ــ كالفصل الجوهري بين الأعلى والأدنى، والغني والفقير، والنخبةِ وغيرِ النخبة ــ فإنّ جماعة المعرفة وحدهم، التي تضمُّ وجهاء، ومستشاريهم (أو المدبّرين)، والإكليروسَ المسيحي الأعلى، ومشايخَ عقل الدروز، هم مَنْ كانوا يملكون قوّةَ أن يفسّروا مثلَ هذه الحدود أو يشرعنوها أو يبدّلوها أو يتوسّطوا فيها. كانت المعرفة الدينية والدنيوية مُجَنّدَةً لخدمة الاستقرار والتراتب. ومع أنّ قانون الأحوال الشخصية والتعليم كانا يقعان داخل نطاق كلّ طائفة، فإنّ مجالات

التعليم والقانون والسياسة كان يعزّز واحدُها الآخرَ على نحوٍ يجعل كلاًّ منها عنصرًا في حيّز الإطاعة للسلطان.[٤٣]

كان في جبل لبنان نوع من التعايش بين السلطتين الزمنية والدينية. فالقضاة الدروز في المحكمة الشرعية في دير القمر، الذين كانوا يَقْضون في قضايا تتراوح بين الإرث والأرض والملكيّة الخاصّة والدّيون، واعتَرَفَ بكفاءتهم سكّانُ الشوف المسيحيون والدروز، كانوا يدينون بموقعهم للحاكم الشهابي.[٤٤] أمّا شيوخ آل الخازن الموارنة (الذين غدا أحدُهم بطريركًا في العام ١٨٤٥) فكانت تربطهم علاقة معقّدة وطويلةُ الأجل بالكنيسة المارونية. كانوا منخرطين أشدّ الانخراط في تعزيز الهيمنة المارونية في كسروان، وكانوا منخرطين في سياسات الكنيسة؛ إلاّ أنّهم كانوا أيضًا يتبرّعون بالأرض إلى الكنيسة والرهبانيّات في جبل لبنان، وذلك لكي يحدّوا من تفتّت عقاراتهم، وليريحوا أنفسَهم من المسؤوليّات الماليّة عن الأديرة غير المربحة التي كانت تقليديًا تحت رعايتهم، وبغيةَ نيل البركة الروحية.[٤٥] وأمّا النخب الدرزية فلم تنظر إلى الكنيسة المارونية كمؤسّسة معادية، حتّى مع تزايد إضفاء الطابع اللاّتيني على هذه الكنيسة وإصلاحها.[٤٦] بل إنّ الوجهاء الدروز عملوا أحيانًا على تمويل تطوير الأديرة، وكانوا يُدْعَون للتوسّط في النزاعات بين المسيحيين.[٤٧]

في المقابل كان الإكليروس يُعْفَون من الخدمة العسكرية، ويوفّرون على أنفسهم عناءَ إيواء الجنود في منازلهم، ولم يخضعوا لأعمال السخرة.[٤٨] غير أنّه كان يُنْتَظَر منهم أن يعلّموا أبناءَ الشيوخ، وأن يَحْشدوا القرويين عند الحاجة وراء قضايا لم تكن لتهمّ هؤلاء القرويين بالضرورة. وغالبًا ما عمل البطريرك الماروني على ضمان التزام القرى الواقعة تحت سلطته الروحية «بالسلامة والهدوء والراحة،» وعلى تذكير القرويين بـ «أن يكونوا في خاطر جناب الأمير،»[٤٩] وإلاّ سارع إلى الاستنجاد بالتدخّل الإلهيّ. وفي القرن الثامن عشر كما في القرن التاسع عشر، كان الحرْمُ الكنسي هو الوسيلة الأساسية التي يلجأ إليها البطريركُ تجاه القرويين الذين يُبدون العنادَ والعصيان.[٥٠] ومع أنّ القرن الثامن عشر شهد إحياءً للرهبنة المارونية، فإنّ الإكليروس لم يستطع أن يترفّع عن مقتضيات الحياة اليومية.[٥١] وكان الصبية القلائل الذين قُدِّر لهم أن يغدوا كهنةً للقرى يتلقّون

تعليمًا محدودًا وضيّقًا يشتمل على المهارات الأساسية في القراءة والكتابة[٥٢] ـ فذلك كان كلّ ما يحتاجونه لإجراء الحسابات البسيطة وكتابة العرائض بصياغاتها التقليدية المتّبعة في مجتمع أمّي بغالبيّته. وكهنةُ القرى هؤلاء، الذين غالبًا ما وَرِثوا مواقعهم، كانوا يُشرفون على عقود البيع والشراء والوصايا واتفاقات المحاصصة والوثائق التي تحدّد التزامات العائلات الفلاّحية تجاه الوجهاء.

ومثلما لعب الإكليروس دورًا أساسيًّا في إضفاء الشرعية على النظام الاجتماعي، راح المُؤرّخون (وكثير منهم كانوا كهنةً أو رهبانًا) يدوّنون تاريخ هذا النظام، ويروون قصّةَ ثقافةٍ نخبويةٍ متبادلةِ الاعتماد تتعدّى الطوائف الضيّقة وتشكّل نقطة تقاطعها. وعلى الرّغم من تعرُّض هؤلاء المؤرّخين لتجاهُلِ تشرشل وأضرابه، إذ قال عنهم «إنّ من السخف ومجافاة المنطق أن نَخْلع على هذا العمل [عملِهم] اسمَ **التاريخ**،»[٥٣] فإنّ قسطًا كبيرًا من الفضل يعود إليهم في معرفتنا اليوم بعضَ مظاهر عالمِ ما قبل الإصلاح. وقياسًا إلى سرد تشرشل المغلق، حيث لا يتأتّى للتطوّر والحركة إلى الأمام أن يأتيا إلاّ من الخارج، فإنّ السرديّات المحلّية لا تصل إلى خاتمة أو اكتمال، بل تنتهي أو تتوقّف. وبعبارة أخرى، فإنّ تواريخ مثل تاريخ الأمير حيدر أحمد الشهابي، **الغرر الحسان في أخبار أبناء الزمان**، تتكل على مصادر مختلفة متعدّدة ولا تقيّد نفسَها بسرد تطوّريّ غائيّ.[٥٤]

لقد قُصِدَ للسرديّات المحلّية أن تضيف إليها الأجيالُ التالية. ولعلّ المثال الأوضح في هذا الصدد هو المخطوط الذي خلّفه حنانيا المنيّر، وهو راهب من الروم الكاثوليك في دير مار يوحنّا في الخنشارة. فقد ألحّت عليه كتابةُ تاريخه لتدوين ما ورثه من التواريخ الشفويّة إذْ «ثَبتَ أنّ ما لا يُسَجّل لا يبقى في الذاكرة.» وكتب أنّه حاول أن يكون أمينًا للحقيقة لكنّه لا يَعْلم متى يحين «أجلُه،» ولذا فقد «تمنّى على كلّ مَنْ يقرأ كتابه أن يصوّب أخطاءه، وطلب الأجرَ والثوابَ من الله لمن يكمله من بعده.»[٥٥] وبعض التواريخ، مثل **تاريخ الأزمنة** لإسطفان الدويهي، يطول قرونًا، في حين أنّ بعضها الآخر، مثل تاريخ منيّر، يطول ما ينوف على القرن، من ١٦٩٧ إلى ١٨٠٧. والحال أنّ المؤرّخ لم يُفْلح أبدًا في أن يفصل نفسه فصلاً كاملاً عن التاريخ الذي يصوّره. وبخلاف هنري غيز، القنصلِ الفرنسي السّابق الذي ينبع تأريخُه لجبل لبنان من «تفوّق الأوروبي الذي يَنْظر من

ذرى الحضارة المسيحية،»[٥٦] فإنّ المؤرّخين المحليين كانوا أكثر تناغمًا مع إيقاعات مجتمع ديناميّ.

وفوق هذا وذاك، فإنّ المدى الذي تَطُوله التواريخُ طويل جدًّا. فعلى الرّغم من أنّ هؤلاء المؤرّخين كانوا معنيين بجبل لبنان أساسًا، إلاّ أنّهم أدركوا أنّ تاريخ هذا الأخير لا يُفْهم، ولا يمكن تسجيلُه أصلاً، من دون الإشارة المتواصلة إلى المناطق الأخرى في سوريا العثمانية. وهم لم يدوّنوا تاريخَ جبل لبنان على أنّه «ملجأ» منفصل عن عالم الإسلام لأنّهم لم يتصوّروا جبل لبنان على هذه الشاكلة. ومع أنّ جميع المؤرّخين المذكورين مسيحيون، فإنّهم لم يُظْهِروا أيّة عناية بالتهديد المُحْدِق الذي افتُرِضَ أنّ المسلمين يطرحونه على ديانتهم، وهو تهديد شائع جدًّا لدى المبشّرين.[٥٧] ولئن كان ثمّة سبب لانطلاق اهتمام السكّان المحليين بالحفاظ على العقيدة المسيحية، فإنّه يعود في الواقع إلى وصول المبشّرين والإرساليّين؛ ذلك أنّ هؤلاء ـ لا العثمانيين ـ هم مَنْ رفضوا الإقرارَ بشرعية الممارسة المسيحية، وكانت مصطلحاتٌ مثلُ «الانحطاط» غريبةً. ومع أنّ هؤلاء الكتّاب [المحليين] كانوا يتناولون قرًى ومناطقَ ودياناتٍ ومدنًا مختلفة، فإنّهم لم يُنْكروا ولو للحظةٍ تكامُلَ العالم العثماني وترابُطَه الثقافي والجغرافي.

عَكَسَ المؤرّخون المحليّون الخطابَ العثماني الإمبراطوري الذي كان يساوي بين الحكومة الصالحة والاستقرار وبين الولاء والنظام. وبعيدًا عن الافتقار إلى التأويل، كما شاع التأكيد، فإنّ صفحاتهم مفعمة بانقسامات المجتمع المحليّ. لقد وَصَفَ هؤلاء المؤرخون عالمًا لم تكن فيه المرتبةُ الاجتماعية واقعةً طبيعيةً وحسب وإنّما أيضًا انعكاسًا لمشيئة الله التي لا مجال لخرقها. وكانوا ينظرون نظرة عابسة إلى الحراكات الشعبية، بما في ذلك الثورة الفرنسية، التي وصفها حيدر أحمد بأنّها فتحتْ «أبوابَ الجحيم» وتَرَكَتْ لـ «أركون الظلام» أن يخرج.[٥٨] فهم يخشون انهيار النظام الاجتماعي، ولذا أغْرقوا تاريخَ العامّة في سرد أخبار النخب.[٥٩]

كان التاريخ المكتوب مقصورًا على النخب، إذن. وإنْ ذُكِرَ العامة مُثّلوا على نحوٍ جمعيّ. وأنا لا أعني بذلك أنّ حيواتهم اليومية الفردية كانت خارج التاريخ المكتوب وحسب، بل أقصد أيضًا أنّ دخولهم بين الفينة والفينة إلى ميدان

السياسة (الذي وُصِفَ على الدوام بأنّه تحريضٌ من قِبَل النخب المتنازعة) كان إقحامًا يستخدمه المؤرّخون لتنميق حبكة محدّدة أو سرد معيّن. لقد كان العامّة يُقْحَمون في التاريخ، ويُغَيّبون عنه، في لحظات معيّنة يمكن توقّعُها. وكانوا يتمرّدون ويخضعون، لكنّهم لم يكونوا التاريخَ نفسَه. فما كان يَجْعل التاريخَ حيًّا بالنّسبة إلى المؤرّخين هو عناصر النفاق والمفاجأة التي تشكّل سردَ سياسات النّخب، وهو ما يشير إليه پيير بورديو بأنّه «حيّز الاستراتيجيّات» الذي يجعل الطقوسَ المعروفةَ أمرًا غير قابلٍ للتنبّؤ به.(٦٠) فحين كانت تُتاح لطقسٍ ما (كحسن الضيافة مثلاً) إمكانيّةُ أن ينحرف عن المعتاد، وحين كان والٍ عثمانيّ ليس لكربه دواءٌ يدعو أحدَ الوجهاء ليقاسمه ركوبَ القارب إلى عكّا، وحين كان أمير شهابيّ يدعو منافسًا متمرّدًا إلى منزله؛ فقد كانت تلك هي اللّحظات التي يتكشّف فيها ما لا يمكن التنبّؤ به، فتقع الرهبة.(٦١)

حيّز الإطاعة

اشتمل «حيّزُ الإطاعة» الذي توسّلته الحكومةُ العثمانية على السياسة والدِّين، وعلى العامّ والخاصّ؛ على كلّ ما يُسْهِم في نظام اجتماعيّ مستقرّ وهادئ. أمّا أساس هذا الحيّز الاستعاري فكان العالم المادّي لجبل لبنان، إذ قام حول صلة السكّان المحلّيّين بالأرض، وهي صلةٌ اغتذت من الكثافة السكانيّة العالية وندرة الأرض الصالحة للزراعة. «في غير مكانٍ فَلَحَ الإنسانُ الأرضَ، أمّا في لبنان فقد صنعها،»(٦٢) هذا ما كتبه ديڤيد أركهارت.

وبخلاف ما نصّ عليه القانونُ العثماني حرفيًّا من أنّ جميع الأرض ملك للسلطان، فإنّ قِطَعَ الأرض كانت تباع وتشرى علانيةً في جبل لبنان.(٦٣) وكانت العائلات العريقة والكنيسة المارونية تملك أكبر الأراضي. ولقد أفاد آل جنبلاط وعدد من العائلات الدرزية الأخرى من تزايد عدد السكّان الموارنة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وشجّعوا العائلات المارونية على الهجرة جنوبًا للعمل في أراضيهم على أساس المحاصصة في العادة.(٦٤) كما تبرّعوا للمسيحيين بالأرض لإقامة كنائسهم. وبحلول القرن التاسع عشر كان عدد السكّان الموارنة في

المقاطعات الجنوبية من جبل لبنان قد غدا مهمًا. ومع أنّ معظم الأرض بقيت في أيدي بضع عائلات درزية، فإنّ المسيحيين كانوا هم الغالبين في كثير من القرى وفي بضع بلدات مثل دير القمر، حيث امتلكوا بيوتًا ومواشي ومطاحن ومصانعَ للصابون وأنوالَ حرير، فضلاً عن المحاصيل الزراعية التي كانوا ينتجونها.[٦٥] وفي كسروان، أقام آل الخازن الموارنةُ في القرن الثامن عشر نوعًا من الوقف الخيريّ بغية تعزيز قوّتهم وحماية ملكيّتهم من المصادرة (خاصّةً بغياب الورثة من الذكور)، وهذا ما أدّى إلى توسّع الأرض المزروعة وعَزّز الاستقرارَ الماروني الدائم. ولذا، فإنّ أرض كسروان في القرن التاسع عشر كانت تسيطر عليها بوجه عامّ بيوتٌ مختلفة من عائلة الخازن ـ كلٌّ منها قَسّمَ إرثه مزيدًا من التقسيم ـ إلى جانب الأديرة المارونية.[٦٦] وكان الأمان الطويل الأجل يَكْمن بالنّسبة إلى كثير من القرويين في خدمة هذه العائلة أو تلك من عوائل الوجهاء.

وإذْ وَقَعَ قرويو جبل لبنان بين مطرقة الإرادة السَّنِيَّةِ العثمانية، وسندانِ نخبهم المحلّية، فقد كانوا في صراع مع قوّى مركّبة ومتنافسة راحت تختبر أنواعَ الولاء الدينامية المتشابكة القائمة على المصالح المادّية: شجرة التوت وبستان الزيتون ودودة القزّ. وكان كلُّ مَنْ يولد في هذا المجتمع، أي الرّجال والنساء من أهالي قرية ما، يفتحون أعينهم في قريتهم هذه ويقضون معظم حياتهم فيها دون أن يبتعدوا عنها كثيرًا. لقد قُدّرَ لـ «الطبقات الكادحة،» كما وصف أحدُ القناصل غالبيّة سكّان جبل لبنان، أن تُنتِج بكلّ كدٍّ واجتهاد.[٦٧] وتركّزتْ حيواتُ هؤلاء القرويين على عدد من المحاصيل والأشجار. وكانت المواسم تُوصف بحسب المحصول الذي تغلّه في آخرها، ومن بين هذه الغلال كانت غلّةُ شجرة التوت تقيم الفارقَ بين الفقر والازدهار. وكانت النساء يقمن بسحب الحرير الخام ولفّه على بكرات، ويشاركن في المعارك، ويقاوِمْنَ ـ جنبًا إلى جنب مع رجال القرية ـ الضرائبَ التي كانت تُفْرَض عليهم، وأكبرُها ضريبةُ الأرض العثمانية المعروفةُ باسم «الميري،» والبالغةُ عِشْرَ محصول الأرض المزروعة.[٦٨] وكان القرويّون يرزحون تحت عددٍ من الفروض الأخرى: ففي كسروان كانوا يقدّمون لشيوخهم كمّيّة من الصابون أو القهوة أو العسل أو التبغ في عيد الفصح، أو عند زواج بنات الشيوخ أو أبنائهم أو أخواتهم. ولم يكن بمقدور القرويين أن يتزوّجوا من دون إذن سيّدهم، ولم يُسْمَح لهم بأن يقيموا احتفالاً أو عيدًا دون دعوة الكهنة.[٦٩] وكانت بعض قطع الأرض

التي يملكها الشيخ معفاة من الضرائب، ويُحَمّل محصولها نفقات الضيافة، لكنّ الفلاّحين هم الذين كانوا يعملون بها جماعةً، في أيّام الآحاد في العادة بعد أن يكون الكاهن المحلّي قد حضّهم على إطاعة أمر ربّهم.[٧٠]

كان الامتناعُ عن دفع الضرائب، والتخلّفُ عن سداد الديون، أو أيُّ خرق آخر أو مخالفة أخرى، أمرًا يستوجب عقابًا شديدًا ومرهقًا. وكان الحوّالة يتّخذون من بيوت الأهالي مأوًى لهم، مذكّرين إيّاهم بقوّةِ بشير شهاب ومستنفدين مواردَهم الشحيحة. ولم يكن واردًا أنِ يفكّر فلاّح بالالتجاء إلى كنيسة أو دير؛ بل الحق أنّ الأديرة لعبتْ في كثير من الحالات دورَ الوسيط بين الدائن والمدين، وكانت تستوفي الدَّين بنفسها. وفي حين وفّر الكهنةُ الموارنة الملجأ لكثيرٍ من الطالبين، فإنّ «المجلس اللبناني» سنةَ ١٧٣٦ منع تقديمَ الملجإ للهاربين من دائنيهم تحت طائلة الحرْم الكنسي.[٧١] وحتّى عندما كانت الكنيسة المارونية تكرّس أيّامًا للاحتفال بشفيع محلّي، فإنّها كانت تُصْدر تحذيرات صارمة بأنّ على القرية أن تعطّل يومًا واحدًا من أيّام عطلة هذا الشفيع في السنة، في حين كان عليها في بقيّة عطل القدّيسين أن تكتفي بإبداء علامات الاحترام البسيطة. وكان على الأساقفة (ومَنْ يَخْضعون لهم) أن يتأكّدوا من أنّ سكّان القرية لم يشاركوا في احتفالاتِ قريةٍ أخرى تهرّبًا من العمل.[٧٢]

كانت الضيافة تعكس التقسيمات الاجتماعية القائمة في جبل لبنان وتعيد إنتاجها. فقد كان بمقدور الشيخ، من محصول أرضه الموروثة، أن يُكْرم الضيوفَ الذين يمرّون في منطقته. وطقوس الضيافة كانت من الأمور الحاسمة في ممارسة السياسة، وفي سمعة الوجهاء، ومن ثمّ في الحفاظ على النظام العام والطاعة.[٧٣] لقد كانت تعبيرًا عن القوّة والبحبوحة، وكانت تحجب ــ كما لاحظ أركهارت بذكاء ــ «خطايا كثيرة.»[٧٤] ولطالما سارع الأجانب، بمن فيهم المبشّرون، إلى التعبير عن إعجابهم بهذا الوجه من المخالطة الاجتماعية في بلد لم تكن فيه الأسرّةُ وآنيةُ المائدة الفضّيّة معروفة. كان يُقَدّم لضيوف الوجهاء الحريرُ المطرّز الممتاز والمناشفُ المذهّبة والمعطرة بماء الورد لغسل أيديهم ووجوههم، ثم تُقَدّم لهم الغلايينُ والشربات والقهوة.[٧٥] أمّا القرويون العاديون، الذين كان طعامهم البسيط مؤلّفًا من الخبز والزيتون والعدس والبرغل

والكشك، فلم يكن يُسْمَح لهم بأن يقدّموا القهوة لضيوفهم بل كان عليهم أن يكتفوا بإعطائها لشيوخهم، الذين احتكروا تقديمها.[٧٦]

لعب التضامنُ القرويّ دورَ الوسيط في الانقسام إلى نخبٍ ولانخب. وكانت ساحة القرية ميدانًا للاختلاط الاجتماعي. فإذا كانت القرية مسيحية، أو حتّى مختلطة، فإنّ الكنيسة غالبًا ما أقيمت قرب الساحة أو فيها؛ وكان قرعُ أجراسها بمثابة النداء العام، أو التحذير، أو الإشارة إلى الأفراح والأتراح. وفي الكنيسة أيضًا كان يُحفَظ بيرقُ القرية، فلا يُخرج منها إلاّ في الملمّات، كما هو الحال في دير القمر.[٧٧] وبالطبع كانت ساحة القرية المكانَ الذي تتفاعل فيه مراتبُ القرية المختلفة بصورة يومية: الكاهن والسيّد والمزارع والحرفيّ. كان ذلك العالم صغيرًا ومحدودًا، شكّلت القرى المحيطةُ به الحوافَّ الخارجية لما هو مألوف. وكان القرويّ يوقّع العرائض ويخوض المعارك من أجل القرية. وحين يُطْلَب الرّجالُ لحربٍ طارئةٍ، كان اختياريّة القرية أو كبارها هم الذين يقرّرون مَنْ يَذْهَب بين أفراد الوحدة التي ترسلها القرية.[٧٨] كما كان أهالي القرية يتشاركون الأرضَ البورَ أو المواتَ في المناطق المحيطة بالقرية، وهي أرض كانت تُتْرَك دون فلاحة ومن أجل الصالح العامّ.[٧٩] وكان بمقدور الفقراء أن يلتمسوا علف دوابهم في هذه المناطق التي كانت بمثابة المرعى المشترك. وكذا كانت عيونُ الماء وغيرُها من الموارد الطبيعية متروكةً للجميع كي ينتفعوا بها.

كما لعب خطابُ الولاء أيضًا دورَ الوسيط في النظام الاجتماعي. وبحسب أحد المؤرّخين، فإنّ العادة بين أفراد العشيرة هي أن يميّزوا الأتباع لا على أساس الطائفة بل على أساس الإخلاص والولاء.[٨٠] وما كان الأهالي بعيشتهم المتواضعة ينتظرونه من شيخهم هو حمايتهم والدّفاع عنهم.[٨١] فالشيخ من الناحية النظرية هو مَنْ يضع القرية في المقام الأوّل، ولذا كان يوضع على رأس القرية. كان يُفْتَرَض أن يفكّر ويعمل من أجل القرية، وأن يسيطر على شبابها ويضبطهم ويؤثّر فيهم. وفي الأوقات العصيبة، كأوبئة الجراد، كان يُنْتَظَر منه أن يجمع رجال القرية ويقود حملتهم لردّ الغزو.[٨٢] أمّا في الأوقات الرخيّة فكان يُنْتَظر منه أن يترأس الجماعة، وأن يقود مواكبَ القرية، وأن يلقي على كتفيه العباءةَ التي ترمز إلى شرف القرية وكرامتها. وعلى سبيل المثال، فإنّ سعيد

جنبلاط، الشيخَ الدرزيّ الأبرز في أواسط القرن التاسع عشر، كان يجلس في صدارة الأفواج المتتالية من الناس الذين يأتون إلى بيته كلَّ يوم ليأكلوا اللّحم والرزّ والمحاشي والحلويّات وفاكهةَ الفصل، ويؤدّوا له البيعة. كانت قوّة الشيخ مستمدّةً من الضيافة والسخاء اللذين يبذلهما لحاشيته ومُسْتَخْدَميه، الذين ينتظر منهم في المقابل أن يعملوا على خدمته.[٨٣]

الجهل والعقاب

ما من مكانٍ عَبّرتْ فيه تراتبيةُ النظام الاجتماعي التقليدي عن نفسها بالوضوح الذي تبدّى في العقاب. كانت فكرة الخيانة والغدر السياسي متوقّفةً على فكرة الولاء. وبحسب المؤرّخ حيدر أحمد، فإنّ العامّة «غدروا» بأحد الأمراء الشهابيين حين دفعتهم ضرائبُه الباهظة إلى التمرّد سنة ١٧٩٠.[٨٤] وكان المسيحيون والدروز يُعاقَبون بالطرائق ذاتها؛ أمّا العامّة والوجهاء فاختلفتْ طرائقُ عقابهم. وحده بشير شهاب كان يقرّر إنزال عقوبة الإعدام بأفراد العامّة؛ ووحدهم الولاة العثمانيون كانوا يقرّرون قتل أفراد النخب قتلاً ناجزًا. وكان حكم الإعدام يُنَفّذ بالوجهاء خنقًا، في حين كان يُنَفّذ بالعامّة شنقًا وتعليقًا.[٨٥] ولأنّ العادة المحلّية كانت تمقت قتلَ الوجهاء بأيدي وجهاء آخرين، فإنّ بشير شهاب غالبًا ما كان يتخلّص من منافسيه بقطع ألسنتهم، أو سَمْلِ أعينهم إنْ كانوا من عائلته. ولأنّ الوجيه كان وجهَ المجتمع المحترم وصوتَه («أوجه البلاد»؛ أو söz sahibleri بالعثمانية)، فإنّ تشوّه الخلقة، وخاصّةً العمى والخرس، كان يجعل الوجيهَ غيرَ مناسب لأن يَحْكم.[٨٦]

كان «إفساد» النظام الاجتماعي بتهييج العامّة على التخلّي عن «حيّز الإطاعة» واحدةً من أكبر الخطايا التي يُمْكن وجيهًا أن يرتكبها ــ سواء بحضّ العامّة على التدخّل في فضاء السياسة الخاصّ بالنخبة أو، بالعكس، بإقلاقهم وحرمانهم من الهدوء والسكينة، الأمر الذي قد يدفعهم إلى التمرّد. وكثيرًا ما دَسَّ الوجهاء واحدهم للآخر، عن طريق رسائل إلى الولاة العثمانيين أو إلى حلفاء مُحْتَمَلين، بأنّ المنافسين «يهيّجون» العامّة و«يُغروهم» بالتمرّد.[٨٧] وبحسب المؤرّخين، فإنّ الفعل المقصود لم يكن خروجَ العامّة على الطاعة خروجًا عاطفيًا لا عقلانيًا كما

وصفوه، بل خلخلة النظام الطبيعي خلخلةً متعمّدة عن طريق النخب الغدّارة من أجل منفعتها السياسية الخاصة.[88] ولذا فإنّ الإجراءات التي كانت تتّخذها النخبُ لتهدئة العامّة واسترضائها غالبًا ما وُصفت بأنّها اتُّخِذَتْ «لإخماد نار هياجهم.» وهذا الشكل من نَثْر النخبة ـ الذي أطلق عليه راناجيت جوها وصفَه الشهير بأنّه «نثرُ التمرّد المضادّ» ـ كان مهدّدًا بخرقٍ مُحْتَمَلٍ للحدود التي تفصل جماعةَ المعرفة عن جماعة الجهل.

ويمكن أن نعتبر العنفَ الذي مارسته الدولةُ العثمانية في الهامش اللبناني ضربًا من التطهير الطقسي والمتكرّر لفسادٍ نال من نظام عامٍّ قام في العادة على نوع من استيعاب الاختلاف الديني. فحين تمرّد الزعيمُ الدرزي بشير جنبلاط على سلطة عبد الله باشا عامَ ١٨٢٤، أُعْدِم لأنّه «شقيّ كافر» تقتضي «جسامةُ جريمته الباهظة» المزعومة أن «تُطهَّرَ الأرضُ من لوثة جثّته» لأنّه تخلّى عن ميثاق الوجاهة بالتحريض على «الفتنة» وإيقاع «الاختلال» والإقلاق العامّ. وهكذا فإنّ رجلاً كان في العادة من الـ söz sahibleri، أو «سادة الكلام،» طُرِدَ من مجتمع المدنية العثماني، ووُسِمَ بأنّه «من الأشقياء الخارجين عن طاعة أولياء الأمور» وأُعدم خنقًا، وعُرِضَتْ جثّته لتكون دليلاً على قوّة السلطان.[89]

مثل هذا العقاب لم يكن مجرّد تحذير لبقيّة الوجهاء من الخروج على حيّز الإطاعة، بل كان أيضًا إشارة إلى الطبيعة الاعتباطية التي اتّسمت بها الهويةُ الدينية العامّة. فضروب الوصم بالخروج أو الكفر كانت تُلْصَق وتُسْحَب، ولم تكن لتتثبّت على نحوٍ دائم. كانت وسائلَ تكتيكيةً لا تعبيرًا عن عداء دينيّ مطلق. وعلى سبيل المثال، فإنّ بشير شهاب لم يُتّهَم من قِبَل عبد الله بأنّه «خاين كافر»[90] إلاّ حين وقف مع محمّد علي حين غزا هذا الأخيرُ سوريا سنةَ ١٨٣١. أمّا قبل ذلك ببضع عقود، حين كان منافسو بشير يتهدّدونه، فإنّ سلف عبد الله، الجزّار باشا الأسطوري، حذّر هؤلاء (وأتباعَهم) في جبل لبنان بأنّ مَنْ يواصلون نبذَ «الحقّ» في معارضتهم بشيرًا يعرّضون أنفسَهم لخطر الإفناء. وقد كتب إليهم، مقتبسًا آية من القرآن: «يا أيها الذين آمنوا طيعوا الله والرسول وأولياء أصحاب الأمور.»[91] وواصل قائلاً في البيولردي (وهو مرسوم أو أمر رسمي عثماني): «فانهضوا إلى الإطاعة والتسليم، تحظوا إنْ شاء الله تعالى بالمرام والتكريم.

وغيّروا من أنفسكم هذا الوسواسَ [اللّئيم]... فإذا كنتم من أهل السنّة والجماعة، فادخلوا في حيّز الإطاعة. ويد الله مع الجماعة. وإنْ أبيتُم ترَوْا أوشَمَ الأحوال والتنكيد.»(٩٢)

لم تكن الاستعارات الإسلامية تُسْتَخْدم في الممارسة السياسية العثمانية لفرض استبداد إسلاميّ على الأقلّيّات المضطهَدة (كما ألحّ لامارتين والتأريخ الاستشراقي)، وإنّما استُخْدِمَتْ لتعزيز تراتبية اجتماعية زُعِمَ أنْ لا سبيل إلى انتهاك حرمتها. وبعبارة أخرى، فإنّ معالم الاختلاف، وخاصّةً الاختلاف الديني، لم تكن لتُسلّط عليها الأضواءُ في معظم الأحيان إلاّ حين «تُفْسَد» التراتبيةُ الاجتماعية. ولم تكن وقائع القوّة العثمانية ــ استيعاب النظريّة للممارسة، واستيعاب الخطاب العثماني الإسلامي لإمبراطورية متنوّعة ومتعدّدة الأديان ــ لتُسْقَط من الحساب أو الاعتبار على نحوٍ موقّت وعابر إلاّ في لحظات تاريخية خاصّة بحيث يبرز استبداد إسلامي ضروري (على الأقلّ في أعين موظّفين مثل عبد الله باشا) لحماية الخلافة من إفساد الخارجين الكفّار الغادرين. غير أنّ هذا الاستبداد، الذي زعم لامارتين أنّه ثابت لا يَحُول، لم يكن ليدوم، بل كان يُعَدّ دومًا نوعًا من «الشذوذ» النظري قياسًا بالسياسة العثمانية اليومية ــ أيْ ذلك الاتصال والتعامل الروتيني والمتبادل، وإنْ يكن تراتبيًّا، بين الولاة العثمانيين المدينيين من جهة والزعماء الدروز والأمراء الموارنة القرويين من جهة أخرى.

بيْد أنّ المتمرّدين من القرويين العاديين كانوا يُدانون ويُحْكَم عليهم بطريقة مختلفة كلّ الاختلاف. ذلك أنّ خطيئتهم، تبعًا لجماعة المعرفة، تعود إلى الجهل لا إلى الخروج الواعي. وكُتُبُ التاريخ، التي كانت بمثابة تعبيرات عن النظام الاجتماعي، لا تني تستخدم مفردات «عموم» و«عامّة» و«عوامّ» (halk بالعثمانية) للتفريق بين الأهالي والوجهاء أو الأعيان (söz sahibleri بالعثمانية). ولأنّ النظام والحكومة العثمانية كانا «عادليْن» بالضرورة، فإنّ كلّ ما يَنْزِع إلى تخريب النظام العامّ، بقيوده وتراتبيّاته الجوهرية، كان يؤوَّل في الحال على أنّه من فعل المُفْسِدين الذين يُذْكون نارَ العامّة الجاهلة البعيدة عن الحكمة. وعلى سبيل المثال، فإنّه حين تمرّد القرويّون المسلمون والمسيحيون على السواء ضدّ الضرائب الباهظة التي فرضها عليهم بشير شهاب عامَ ١٨٢١، طارد بشير

والوجهاءُ الدروزَ «المتمرّدين.» ويصف المؤرّخ حيدر أحمد (وهو ابنُ عمّ بشير) كيف ترامى العامّةُ المنهَكون على قدميْ سيّدهم طالبين الصّفحَ، «مقرّين بغلطهم ومعترفين بذنبهم وجهالتهم وخسافة عقولهم.»(٩٣)

ولم يكن الوالي العثماني عبد الله، من جهته، أقلّ صراحةً في اعتباره التمرّدَ دليلاً على نقص إدراك العامّة. ومرسومه الصادر في ١٥ /٩/ ١٨٢١ كان موجّهًا إلى أهالي كسروان وبلاد جبيل، من «ذمّيين» (مسيحيين) و«حماديّة» (شيعة) على السّواء، لكي يحيطوا علمًا بالتالي:

«نعرّفكم أنّه قد طَرَقَ مسامعَنا بأنّ البعض من أرباب الفساد وأصحاب الشهوات والمآرب بهذه الأيّام مرقوا روسهم من قلادة الإطاعة وساعيين بتحريك الرعايا وسلب راحتهم وإزعاجهم بواسطة الدسايس والحيل والخداع الذي ليس منه نوال مرام سوى الخفّة وتحريك غضبنا واغبرار خاطرنا فقط. ومن جملةٍ ما حصل بهذه الأيّام قد هاج منكم جانب. وتصدّيتم للخلاف مع افتخار الأمرا الكرام، مراجع الكبرا الفخام، ولدنا المكرّم الأمير بشير الشهابي زِيد مجدُه، بدعواكم أنكم لم تدفعوا له سوى ميرة واحدة. وجمْهَرتُم جمهورًا واحدًا وتصدّيتم للشرّ. و[إذ] كان ولدنا المومى إليه حاضر لنواحيكم لأجل إعطا نظام محلاّتكم وترتيب أموركم وإصلاح شأنكم، فقابلتوه بالشرّ والقتال أوّل وثاني، في منزلة لحفد وفي ساحل جبيل. ومع ذلك فحيث فعلكم إفترا وخروج وعصيان فما نلتم مرام وانفشلتم، وللآن ما زلتم مصرّين على عنادكم، ومتمسّكين بعصا الشقاق. فاستغربنا هذا الحال الواقع منكم، وهذه الجسارة التي ما سبقتْ من أحد من الرعايا، لأنكم تعرفون ذاتكم أنكم أناس ضعفا لستم مقتدرين على لقاء البطش والقتال، ولا قيام لكم إلاّ بالرّحمة والشفقة. وبحوله تعالى كلّ وقت مقتدرين على زجركم وتخميد أنفاسكم وإدخالكم بحوزة نير الإطاعة والانقياد وبعد تأديب مَنْ يقتضي تأديبه وعقوبته بالقصاص. فهذا الحال غير قابل العفو والسكوت عنه من طرفنا، لأنّه مشهور ومفهوم صفو خاطرنا على ولدنا المومى إليه، وإحالتُنا أمريّةَ الجبل وبلاد جبيل وتوابعها لعهدته. . . ومأذون من طرفنا بجمع الأموال الميريّة المعتادة من دون تأخير ولا نقصان مصريّة الفرد عمّا جرت به العادة. . . فكيف يَخْطر في عقولكم الخسيفة تدّعون هذا الادّعا العديم القيام

والثبوت، وتجرّيكم على شقّ العصا، وتجمهركم كأنّكم عسكر تريدون القتال، وأنتم أوهن من بيت العنكبوت؟ على هذا الحال كان يجب مقابلتكم بفعلكم هذا ومعاطاة أمر تأديبكم وصدمكم وتخميد أنفاسكم وقصاص أهل النفاق والحركات منكم إلى أن تصيروا عبرةً لمن اعتبر. وإنّما بما أنّكم رعايانا، أخذتْنا طرف الحنيّة والشفقة لنحوكم لأجل ـ أوّلاً ـ نصحكم عن هذه المفاسد. فيَلْزم منكم جميعكم تتأمّلوا وخامة عواقب فعلكم هذا الذي ستصيروا نادمين عليه. والكلّ منكم تعرفوا ذاتكم أنّكم رعايا بالمرحمة والعناية، وتتوجّهوا إلى أوطانكم وتستكنوا في محلاّتكم وتتعاطوا أسباب معاشكم وتوريد المطلوب منكم. وكباركم جميعهم يتزلّوا بالإطاعة لعند ولدنا الأمير المومى إليه لأجل عمل الرابطة على توريد مال الميري المطلوب منكم.»[٩٤]

إنّ ما يبديه عبد الله من الشكّ يعود إلى قناعته بأنّ رعايا الدولة العثمانية العاديين أناسٌ بعيدون عن السياسة وخاملون وهادئون. بل إنّ البيولردي ذاته هو بمثابة وصفة تدعو إلى البقاء في حالة السواء. فإذا ما أُريد للعامّة أن «يَعْرفوا» أيّ شيء، كان يُنْتَظَر منهم أن يدركوا أنّهم «أوهنُ من بيت العنكبوت» وأنّ خلاصهم لا يمكن أن يأتي إلاّ عبر «الحنيّة والشفقة» من طرف النخب. ولذا فإنّ عصيانهم هو نتيجةٌ لأفعالهم الفاسدة لا لعقولهم الفاسدة؛ فالأهالي لا يعرفون التآمر الفعّال. وهذا هو السبب في أنّ البيولردي يميّز على نحوٍ واضح بين أرباب الفساد «المتآمرين» و«الرعايا» الأنقياء إنّما الساذجين الذين يَسْهل خداعُهم.

وبعمليّة المباعدة هذه، فإنّ المتمرّدين، الذين انتفضوا بسبب الضرائب المرهقة كما هو واضح، يتحوّلون إلى أطفال صغار عاجزين عن التمييز بين الخير والشرّ، وهم أضعف من أن يقاوموا الإغراءات والشهوات التي يضعها أمامهم أربابُ الفساد. فالمتمرّدون قد ضلّوا عن النظام الأبويّ أو حيّز الإطاعة الذي يمتدّ من السلطان نزولاً إلى رعاياه؛ ومن هنا الإشارةُ إلى بشير شهاب على أنّه «ولدنا،» الذي كان بدوره سيّدًا على العامّة. وبالتمرّد، فإنّ العامّة قد وَضَعوا أنفسَهم في حيّز العصيان، وتخطّوا حدودهم. ولكونهم مسيحيين وشيعةً، فقد أظهروا جسارةً مضاعَفة (ومن هنا المعنى المزدوج للخطاب الإسلامي المتعلّق بـ «الذمّيين» بوصفهم أناسًا ضعفاء لا يقاتلون وبوصفهم أيضًا عامّة ضعفاء يُهْزَمون

في ساحة المعركة). ذلك أنّهم لم يكتفوا بتخطّي الحدود الزمنية التي وضعها السلطانُ، سيّدهُم، بل خَرَقوا أيضًا أوامرَ الله. فالخطاب السنّيّ التقليدي كان متساميًا تمامًا على هيئة خطاب تراتبي غير طائفي. والأمر هنا لم يكن تأنيبًا للمسيحيين أو الشيعة عمومًا بل كان إدانةً لجراءة العامّة الذين هدّدَتْ حركتُهم الشعبيّة بخرق وبإفساد النظام الاجتماعي.

الزمن والإمبراطورية

شكّلتْ فكرةُ الزمن اللاّخطّيّ واحدًا من الأمور الأساسية الحاسمة في اشتغال الثقافة السياسية العثمانية. فكلّ عقاب كان ينطوي ضمنًا على استعداد مسبّق للمسامحة؛ وكلُّ نفي كان يُخَفَّف بمعرفة أنّ العودة والصفح وشيكان. فاسم النكديين لم يندثر إلاّ لكي يُعاد تأهيلُهم في النهاية ويُرَدُّ إليهم اعتبارُهم. وإذا كان بشير جنبلاط «الشقيّ الكافر» قد أُعْدِمَ، فإنّ ابنه أخذ مكانه بوصفه وجهًا «مُقدّرًا» من أوجه المجتمع. ولقد أدرك الوجيهُ والعامّيّ على حدٍّ سواء أنّ كلّ وضعٍ راهن يمكن في النهاية أن يفسح المجالَ لماضٍ قابلٍ للترميم والاستعادة. فقدْ كانت الطبيعة الفعلية لهذا الارتداد متوقّفة على الظروف، وخاصّةً على الاستراتيجيّات المستخدَمَة من قبل ملتمسي الصفح والقادرين على منحه.[٩٥] فبالترادف مع المواسم الزراعية ومواسم الحجّ السنوي، اتّسمت السياسة بعنصر دوريّ. وإعطاء الأمان كان يعيد الأمور مباشرةً إلى سابق عهدها. وكان الخارجون ينبطحون أمام السلطة، معيدين للتراتبيّة حيويّتها، الأمرُ الذي كان يمحو بالمقابل ذكرى الإثم والتدنيس. كان الزمن يجري في اتّجاهين على نحوٍ متناقض: يموت السلاطين، وتمرّ السنون، ويتمرّد الرعايا لكنّهم يظلّون قادرين على العودة إلى حيّز الإطاعة. فالماضي لم يكن مُبرمًا. ومثل «بيت عثمان» الذي حمى النظام الاجتماعي، كان يُزْعَم أنّ هذا الأخير أبديّ وثابت في عالمٍ كان يتغيّر بوضوح.[٩٦]

دامت مفارقاتُ الحكم العثماني هذه ما بقيت القوةُ الأوروبيةُ هامشيةً. وحتّى عهد الإصلاح، واصلتْ عواصمُ الأقاليم إصدار أوامرها التي تبيّن الصِّيَغ

المقبولة في الدعاء بصحة السلطان، وهي صيغٌ كانت متخمة بمعرفة أنّ «بيت عثمان» سوف يواصل حكمه «مدى الأيّام والدوران.»[٩٧] غير أنّ نهاية هذا المدى سرعان ما اقتربتْ على نحوٍ ما كان أحدٌ ليتوقّعه. والدولة العثمانية التي بدت خالدة لا تُقْهَر أقحمتْ نفسَها في حقبة من الانتقال السّريع، بل في حقبة الزمن الأوروبي والخطابات الأوروبية عن التقدّم والتحديث. وحكاية بشير شهاب عن أبو فار ــ ذلك الطير الذي يصطاد الفئرانَ ولا يستطيع أن يدرك حدودَه الخاصّة ــ تمثّل، كما سنرى، المجتمعَ المحلّيّ والدولة العثمانية وهما يواجهان معًا احتمالات التغيّر في القرن التاسع عشر. ولقد مثّلت الطائفيةُ نقطةَ تحوّل في التاريخ المحلّيّ، إذ دلّت على وصول الزمن العثماني السائد إلى ذروته وَوَسَمتْ بناء كونٍ سرديّ جديد، ومرحلةً سياسيةً جديدةً غيّرت النظامَ القديم.

هوامش الفصل الثالث

(١) رستم باز، مذكّرات رستم باز (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٦٨)، ص ١٠٩.

(٢) BBA IMM 1212, Leff. 3. n.d. هكذا وصف بشير نفسه في عريضة رفعها للسلطان عامَ ١٢٦٣ (١٨٤٦ ـ ١٨٤٧) طالبًا زيادة في معاشه التقاعدي الذي قدّمته له الحكومة العثمانية بعد نفيه من جبل لبنان سنةَ ١٨٤٠.

(٣) وُجِدَ في سوريا ولزمن طويل انقسام «قَبَلِيّ» بين القيسيين واليمنيين، أو القبائل العربية الشمالية والقبائل العربية الجنوبية التي استقرّت في سوريا حوالى الفتح العربي. ومع القرن التاسع عشر تلاشى هذا الانقسام في جبل لبنان. وحتّى قبل القرن التاسع عشر كانت الأنساب قد اختلطت تمامًا، ولم يَثِرِ الانقسام «القبلي» على أسسٍ دينية. أنظر:

K. Salibi, The Modern History of Lebanon, pp. 6 - 9.

ويشكّك عبد الرحيم أبو حسين، بأهمّيّة الانقسام القيسي ـ اليمني ضمن الدروز قبل القرن الثامن عشر، ملاحظًا ذلك الغياب العامّ لهذين التعبيرين في التواريخ المحلّيّة للقرون الخامس عشر والسادس عشر وأوائل السابع عشر. أنظر كتابه:

Provincial Leaderships in Syria, 1575 - 1650 (Beirut: American University of Beirut, 1985), pp. 74 - 76.

ولكنْ، في أعقاب معركة عين دارا عام ١٧١١، انقسمتْ عوائلُ النخبة في جبل لبنان إلى قسمين (الجنبلاطيون واليزبكيون). وكانا، كما يشير اسماهما، متجذّرَيْن في ولاء متمركز على عوائل النخبة لا على الدّين.

(٤) **UT**, I, p. 134.

(٥) **Chevallier, «Aspects sociaux,»** pp. 38 - 45.

من المستحيل التحقّق من الأعداد الدقيقة لسكّان جبل لبنان. وتشير الأرقام العثمانية لأواسط القرن التاسع عشر إلى أنّ تعداد قاطني جبل لبنان كان مئتيْ ألف، من بينهم أربعون ألفًا من الدروز. أنظر:

BBA SD IMM 2154, Leff. 21, n.d.

ويميل الرحّالةُ الغربيون إلى المبالغة في عدد المسيحيين في المنطقة، غير أنّه ما من شكّ في أنّ عدد السكّان الموارنة قد تزايد كثيرًا خلال القرن التاسع عشر. وعلى سبيل المثال، فإنّ المصادر التبشيرية الأميركية تشير إلى أنّ قرية دير القمر كانت تعدّ حوالى ثمانية آلاف نسمة في ١٨٤٢، في حين أنّ تعدادها بحسب فوّاز لم يتجاوز في مطلع القرن التاسع عشر أربعة آلاف نسمة. أنظر:

«Communication from Mr. W. M. Thomson at Beyroot,» MHROS, 3, pp. 316 - 317, and **Fawaz, An Occasion for War**, p. 38.

(٦) قسّم الدروز أنفسَهم إلى عقّال، أيْ أولئك الذين تمّ إطلاعُهم على أسرار العقيدة، وغاليّة من

الجهّال الذين لم يتمّ لهم ذلك. أنظر:

Sami Makarem, **The Druze Faith** (Delmer, N.Y.: Caravan Books, 1974).

ومن أجل مقاربة تاريخية، أنظر:

Kais M. Firro, **A History of the Druzes** (Leiden: E. J. Brill, 1992).

(٧) Salibi, **A House of Many Mansions**, pp. 13 - 14.

وكذلك، طنّوس الشدياق، **كتاب اخبار الأعيان في جبل لبنان**، نظر فيه ووضع مقدّمته وفهارسه الدكتور فؤاد أفرام البستاني (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية ١٩٧٠ [١٨٥٩])، ج ١، ص ١٠.

(٨) Ahmed Lütfi, **Tarih-i Lütfi**, Vol. 8, ed Abdurrahman Seref (Istanbul: Sabah Matbaasi, 1873 - 1910), p. 36.

(٩) Salibi, **A House of Many Mansions**, pp. 63 - 65.

حيث يجد القارئ مناقشة ممتازة للتحوّل في معنى وجغرافية مصطلح «جبل لبنان.»

(١٠) من أجل مزيد من التفاصيل بشأن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لجبل لبنان، أنظر:

Richard Van Leeuwen, **Notables and Clergy in Mount Lebanon: The Khazin Sheiks and the Maronite Church (1736 - 1840)**, (Leiden: E. J. Brill, 1994), pp. 63 - 72. See also Fawaz, **Merchants and Migrants**, pp. 85 - 87, and Owen, **The Middle East**, pp. 156 - 157.

(١١) أسد رستم، **بشير بين السلطان والعزيز** (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦)، ١، ص ١٠.

(١٢) Fawaz, **Merchants and Migrants**, p. 10.

ويلحظ الشهابي أيضًا عدم الثقة بين المدن الساحلية والجبل؛ أنظر: لبنان في عهد الأمراء، ٣، ص ٦٥٦. وأنظر أيضًا:

Fuad Khuri, **Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam** (London: Saqi Books, 1990).

حيث تجد مناقشةً للاختلاف بين الطوائف، مثل الموارنة القرويين، والأقلّيات الدينية، مثل المسيحيين المدنيين الذين يعيشون في ظلّ قبول الحكم السنّي ورضاه.

(١٣) باز، **مذكّرات رستم باز**، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(١٤) Leila Fawaz, «Zahle and Dayr al - Qamar,» in **Lebanon: A History of Conflict and Consensus**, ed. Nadim Shehadi and Dana Haffar Mills (London: I.B. Tauris, 1988), pp. 51 - 53.

(١٥) من أجل مزيد من التفاصيل حول تاريخ عوائل الوجهاء، أنظر:

Fawaz, **An Occasion for War**, pp. 15 - 20.

(١٦) Salibi, **The Modern History of Lebanon**, p. 8.

(١٧) Fawaz, **An Occasion for War**, p. 15.

(١٨) Salibi, **The Modern History of Lebanon**, p. 10.

(١٩) ناصيف يازجي، **رسالة تاريخية في أحوال لبنان في عهده الإقطاعي**، تحرير قسطنطين الباشا

(حريصا: مطبعة القدّيس بولس، ١٩٣٦)، ص ١٦.

(٢٠) Ahmed Cevdet Pasha, **Tarih-i Cevdet** (Istanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1302 [1884 - 1885]), 1 - 2, pp. 250 - 251.

وكذلك: يازجي، **رسالة تاريخية**، ص ٨.

(٢١) يازجي، **رسالة تاريخية**، ص ١١ ــ ١٤.

(٢٢) رستم، **بشير بين السلطان والعزيز**، ١، ص ٤. وأنظر أيضًا:

Kelly, **Syria and the Holy Land**, p. 146.

(٢٣) ميخائيل مشاقة، **الجواب على اقتراح الأحباب**، وذلك في ترجمته الإنجليزية التي قام بها وحرّرها Wheeler M. Thackston الابن، تحت عنوان:

Murder, Mayhem, Pillage and Plunder: The History of the Lebanon in the 18th and 19th Centuries (Albany: State University of New York Press, 1988), p. 183.

(٢٤) الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ١، ص١٨٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ١، ص ١٨٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ١، ص ١٤.

(٢٧) رستم، **بشير بين السلطان والعزيز**، ١، ص ٦ ــ ٧؛ وكذلك: الشدياق، **كتاب أخبار الأعيان**، ١، ص ٦٦ ــ ٦٨.

(٢٨) كان اللّمعيّون في البداية من المقدّمين، ولكنْ نظرًا إلى مساعدتهم الشهابيين في هزيمة منافسيهم على الإمارة في العام ١٧١١ ترقّوا إلى مرتبة الأمراء وأصبحوا العائلة الوحيدة التي يرضى الشهابيون بالتزاوج معها.

(٢٩) مشاقة، **الجواب**، ص ٢٣.

(٣٠) الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ١، ص ١٢٨ ــ ١٣٤. مشاقة، **الجواب**، ص ١٢.

(٣١) Alphonse de Lamartine, **A Pilgrimage to the Holy Land** (Delmer, N.Y.: Scholar's Fascimiles & Reprints, 1978 [1838]), p. 112.

(٣٢) أنظر، مثلاً، مخطوط حنانيا منيّر، «تاريخ بلاد الشّوف ونواحيها،» MS 631 في محفوظات دير القدّيس مار يوحنّا الصابغ، الخنشارة، ص ١٤٣ ــ ١٤٤. ومن الواضح أنّ هذا المخطوط قد نُسِخَ في العام ١٨٨٢ عن نسخة أخرى قيل إنها كُتِبَتْ بيد ناصيف اليازجي. أنظر أيضًا: اليازجي، **رسالة تاريخية**، ص ٨. يستخدم منيّر في تاريخه كلمة «طائفة» ليشير بها إلى عائلة من عوائل الوجهاء. أنظر: **تاريخ بلاد الشوف ونواحيها**، ص ٩٠. وفي كتاب الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، نجد أنّ كلمة «طائفة» تعني الطائفة المارونية بالفعل، غير أنّها إشارة إلى جماعة الموارنة بمعنى كنسيّ بوصفهم «أولاد الطايفة،» أيْ أبناء الجماعة الدينية التي يتزعّمها الكهنة. والدويهي يميّز بقوّة بينهم وبين الجماعة المارونية الاجتماعية والسياسية، والمقصود: الوجهاء البارزون، الذين يشير إليهم على أنّهم أعيان الملّة المارونية. أنظر: أسطفان الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، نظر فيها وحققها الأباتي بطرس

فهد (بيروت: لحد خاطر، ١٩٨٥)، ص ٤٢٥.

(٣٣) سالم حسن هشّي، محرّر، **المراسلات الاجتماعية والاقتصادية** (بيروت، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠)، ١، ص ١٠١ ـ ١١١؛ وكذلك شاكر خوري، **مجمع المسرّات** (بيروت: لحد خاطر، ١٩٨٥)، ص ٥٣.

(٣٤) مشاقة، **الجواب**، ص ٢٣٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣. ظروف تحوّلهم إلى المسيحية ليست واضحة، مع أنّه قد يكون أنّ معظم الوجهاء الذين اعتنقوا المسيحية تأثّروا بالجهود المارونية المحلّية ولم يفعلوا ذلك كاستجابة مباشرة للنشاط التبشيري الأجنبي.

(٣٦) مشاقة، **الجواب**، ص ٤٩. عبّاس أبو صالح، **التاريخ السياسي للإمارة الشهابية في جبل لبنان، ١٦٩٧ ـ ١٨٤٢** (بيروت، ١٩٨٤)، ص ٤٣٤.

(٣٧) Abu - Husayn, **Provincial Leaderships in Syria**, p. 126.

(٣٨) BBAIMM 1129, Leff. 14, 7B 1258 [14 August 1842).

مثل هذه المواقف العثمانية لم تكن مقصورة، بالقّلبع، على جبل لبنان. أنظر، على سبيل المثال، تناولاً للخطاب الإمبراطوري في:

Selim Deringil, **The Well - Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876 - 1909** (London: I. B. Tauris, 1998), pp. 40 - 41.

(٣٩) بحسب ماسترز، لم يكن ثمّة سياسة عثمانية مركزية واضحة ومميّزة تجاه سوريا. ومن أجل مزيد من التفاصيل، أنظر:

Bruce Masters, «Ottoman Policies Toward Syria in the 17th and 18th Centuries,» in **The Syrian Land in the 18th and 19th Century**, ed. Thomas Philip (Stuttgart: Franz Steiner, 1992), pp. 11 - 26.

وكان براود قد انتقد استخدام كلمة «ملّة» لوصف السكّان غير المسلمين في الإمبراطورية العثمانية ما قبل التنظيمات. وهو يرى أنّ ما يُدعى بالنظام الملّي لم يكن نظامًا رسميًا للإدارة بل كان نظامًا غير رسمي ومحدّدًا محلّيًا بحيث كان يختلف من منطقة إلى أخرى. أنظر:

Benjamin Braude, «Foundation Myths of the Millet System,» in Benjamin Braude and Bernard Lewis, eds., **Christians and Jews in the Ottoman Empire**, Vol. 1, **The Central Lands** (New York: Holmes and Meierm 1982), p. 74.

(٤٠) أبو صالح، **التاريخ السياسي**، ص ٤٣٣.

(٤١) الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ٣، ص ٦٦٦ ـ ٦٦٧؛ التشديد لي.

(٤٢) ثمّة أدبيّات كثيرة حول موضوع السيادة الغائبة / الحاضرة في أميركا اللاّتينية. أنظر، على سبيل المثال، سلسلة المقالات التي كتبها ج. هـ. إليوت، ونُشرَت في:

Spain and its World, 1500 - 1700 (New Haven, Conn.: Yale Univcrity Press, 1989), p. 170.

(٤٣) كان قانون الأحوال الشخصية في جبل لبنان عبارة عن جمع بين التقاليد المحلّية والشريعة؛ والكهنة الذين كان يُطْلَب منهم أن يقضوا غالبًا ما كانوا يُرسَلون إلى طرابلس، أو بيروت، أو صيدا كيما يتلقّوا دروسًا في الأمر على أيدي شيوخ مسلمين. أنظر: رستم، بشير بين السلطان

والعزيز، ١، ص ٦. وكان القانون المدني أيضًا قائمًا على الشريعة الإسلامية، وكانت أكبر محكمة في الشوف هي المحكمة الشرعية في دير القمر.

(٤٤) أنظر: سليمان أبو عزّ الدّين، مصادر التاريخ اللبناني، تحرير نجلا أبو عزّ الدّين (بيروت: المركز الوطني للمعلومات والدراسات، ١٩٩٥)؛ حيث يُعْنَى المجلّد الأوّل بالنظام القضائي والمجلّد الثاني بالاقتصاد.

(٤٥) Richard Van Leeuwen, «Monastic Estates and Agricultural Transformation in Mount Lebanon in the 18th Century,» **IJMES** 23 (1991), p. 607. Van Leeuwen, **Notables and Clergy in Mount Lebanon**, pp. 107 - 110, 188.

(٤٦) Matti Moosa, **The Maronites in History** (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1986),
حيث يجد القارئ تناولاً مفصّلاً لهذا الاتجاه. وأنظر أيضًا:
Van Leeuwen, **Notables and Clergy in Mount Lebanon**.
وكذلك: Harik, **Politics and Change in a Traditional Society**, pp. 96 - 127.

(٤٧) هشّي، المراسلات، ١، ص ١١١.

(٤٨) Ibrahim Aouad, **Le droit privé des Maronites** (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933), p. 27.

(٤٩) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 18 May 1860.

(٥٠) Toufic Touma, **Paysans et institutions féodales chez les Druses et les Maronites du Liban du XVIIe siècle à 1914** (Beirut: Publications de l'Université Libanaise, 1971), 2, p. 494.

(٥١) Van Leeuwen, **Notables and Clergy in Mount Lebanon**, p. 175.

(٥٢) Salibi, **The Modern History of Lebanon**, p. 125.

(٥٣) Churchill, **Mount Lebanon**, 1, p. xv.

(٥٤) نُشِرَ تحت عنوان لبنان في عهد الأمراء الشهابيين.

(٥٥) منيّر، تاريخ بلاد الشوف ونواحيها، ص ١.

(٥٦) Guys, **Beyrouth et le Liban**, 1. p. vii.

(٥٧) بعض التواريخ، مثل تاريخ الأزمنة للدويهي، كُتِبَتْ جزئيًا للدفاع عن العادات المحلّيّة والشعائر المارونية ضدّ اتهامات اليسوعيين، الذين رأوا أنّ الموارنة كانوا من القائلين بالطبيعة الواحدة. وبعيدًا عن قبول المصطلحات الجدالية التي تُظْهِرُ الازدراء تجاه المسيحية المحلّيّة، فإنّ عمل الدويهي وأعمال الآخرين الذين تلوه تشير إلى أرثوذكسيّةِ واستقامةِ العقيدةِ المارونية. أنظر: الدويهي، تاريخ الأزمنة.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٥٥١.

(٥٩) George Washington Chasseaud, **The Druses of the Lebanon: Their Manners, Customs, and History with a Translation of their Religious Code** (London: Richard Bentley, 1855), p. 82.

(٦٠) Pierre Bourdieu, **Outline of a Theory of Practice** (Cambridge: Cambridge University Prerss, 1977), p. 15.

(٦١) الشهابي، لبنان في عهد الأمراء، ١، ص ١٣٩ ـ ١٤١.

(٦٢) Urquhart, **The Lebanon**, 1, p. 1.

(٦٣) Alixa Naff, «A Social History of Zahle, the Principal Market Town in Ninteenth Century Lebanon» (Ph D. diss., University of California, Los Angeles, 1972), pp. 532, 541.

وانظر: عبد الله سعيد، **تطوّر الملكية العقارية في جبل لبنان** (بيروت: المدى، ١٩٨٦)، ص ٢٩٦.

(٦٤) من أجل المزيد من التفاصيل حول حيازة الأرض في جبل لبنان، أنظر: أبو عزّ الدّين، **مصادر التاريخ اللبناني**، ٢، وكذلك:

Van Leeuwen, **Notables and Clergy in Mount Lebanon**, pp. 71 - 73.

وبحسب شوفاليه، فقد كان هناك عدد من الأشكال المختلفة في حيازة الأرض في جبل لبنان، تتراوح من السيطرة الكاملة على الأرض إلى أشكال متعدّدة من اتفاقات المحاصصة. وبعض هذه الأشكال فُسِخَ في المجال في النهاية أمام نقل الملكيّة إلى المحاصص. وفي عدد قليل من الحالات المعروفة، والتي فصّل فيها باحثون مثل سعاد أبو الرّوس سليم، فإنّ عددًا من الخلافات الحادّة قد نشب من التأويلات المختلفة للعقد. وعلى الرّغم من بقاء بعض العقود المكتوبة، فإنّه ليس واضحًا على الإطلاق ما إذا كان الفلاّحون أو المحاصصون قد تفاوضوا شفاهيًّا وإلى أيّ مدى كانت تُنَفَّذ نماذج العقود التي ناقشها شوفاليه. أنظر:

Dominique Chevallier, **La Sociéte du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe** (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1971), p. 145. Souad Abou el - Rousse Slim, **Le Métayage et l'impôt au Mont - Liban XVIIIe et XIXe siècles** (Beirut: El - Marchreq, 1993.) See also Chevallier, «Aspects sociaux,» p. 56.

(٦٥) Fawaz, «Zahle and Dayr al - Qamar,» p. 50.

(٦٦) ترى بعض التقديرات أنّ ملكيّة آل الخازن كانت تزيد على ثلاثة أخماس منطقة كسروان، في حين ترى تقديرات أخرى أنّ حوالي نصف جبل لبنان كان منطقة وقف. أنظر:

Touma, **Paysans et institutions féodales**, 2, p. 601; Abou el - Rousses Slim, **La Métayage et l'impôt au Mont - Liban**, p. 187.

وبإمكان القارئ أن يجد أحدث تقييم لممتلكات آل الخازن في:

Van Leeuwen, **Notables and Clergy in Mount Lebanon**, pp. 81 - 93.

(٦٧) John Bowring, **Report on the Commercial Statistics of Syria. Presented to Both Houses of Parliament by Command of Her Majesty**, Sessional Papers XXI (London: William Clowes and Sons, for Her Majesty's Stationary Office, 1840), p. 109.

ومن أجل مزيد من التفاصيل حول التاريخ الاجتماعي للعمل في جبل لبنان، أنظر:

Chevallier, **La Société du Mont - Liban**, p. 141, and Abou el - Rousse Slim, **Le Métayage et l'impôt au Mont - Liban**, pp. 62 - 63.

(٦٨) لم تكن النساء ذوات المراتب يَحُزْنَ ملكيّةً في العادة، ولكنهن حين يسافر أزواجهنّ أو يقضون، كنّ يحاولن وضع أيديهنّ على الأرض. وبالطبع، فإنّ الشريعة الإسلامية تسمح للمرأة بأن ترث ما يعادل نصف الحصّة التي يرثها أخوها، مع أنّ النساء غالبًا ما كنّ يرفضن

ميراثهن لمصلحة العلاقات الذكورية مقابل الحماية والضمان الماديّ. أمّا القانون الماروني القائم على العرف فكان يَحُولُ بين النّساء والملكيّة الموروثة.

(٦٩) Aouad, **Le Droit privé**, p. 132.

وأنظر أيضًا: إسماعيل حقّي بك، لبنان: **مباحث علمية واجتماعية** (بيروت: لحد خاطر، ١٩٩٣ [١٩١٨])، ١، ص ١٨١. وكذلك:

Chevallier, **La Société du Mont Liban**, pp. 50, 144.

(٧٠) حقّي بك، لبنان، ١، ص ١٩١. وأيضًا:

Touma, **Paysans et institution féodales**, 2, pp. 591 - 592.

(٧١) Aoud, **Le Droit privé**, p. 32.

(٧٢) بولس مسعد، محرِّر، **المجمع البلديّ** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩)، ص ١٦ ـ ١٧.

(٧٣) أنظر بهذا الصدد عمل پاولا ساندرز حول السياق والمعاني المتغيّرة للطقوس السياسية خلال حكم الفاطميين:

Paula Sanders, **Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo** (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 7.

(٧٤) Urquhart, **The Lebanon**, 1, p. 208.

(٧٥) Guys, **Beyrouth et le Liban**, 2, p. 61.

(٧٦) Touma, **Paysans et institutions féodale**, 2, p. 600.

وكذلك، إسماعيل حقّي بك، لبنان، ١، ص ١٧٩.

(٧٧) باز، **مذكّرات رستم باز**، ص ٢٦.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٧٩) أنيس فريحة، **حضارة في طريق الزوال: القرية اللبنانية** (بيروت: مطبعة الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٥٧)، ص ٣٤ ـ ٣٦؛ وكذلك: سعيد، **تطوّر الملكيّة**، ص ٦٦.

(٨٠) مشاقة، **الجواب**، ص ٢١.

(٨١) على سبيل المثال، حين قُتِلَ خادم للشيوخ النكديين على يد قرويّ من دير القمر بعد خلاف بينهما سنةَ ١٧٥٢، ألقى الأمير الحكم بالقاتل في السجن ولم يقتله إذ اعتبر أنّ القتل لم يكن متعمّدًا. لكنّ الشيوخ النكديين أغاروا على السّجن لقتل الرّجل، والثأر للخادم، واستعادة شرف العائلة؛ فالخادم كان، في النهاية، تحت حمايتهم. ورفض الأمير أن يسلّمهم الرّجل، ولكنّه بعد التهديد المتواصل فكّر أنّ من الحكمة أن يعيد النظر فأعدم السّجين. أنظر: منيّر، «تاريخ بلاد الشوف ونواحيها،» ص ٩.

(٨٢) UT, 1, PP. 68, 72.

(٨٣) خوري، **مجمع المسرّات**، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٨٤) الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ١، ص ١٦٢.

(٨٥) مشاقة، **الجواب**، ص ٧٦.

(٨٦) الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ٢، ص ٥٣١. اليازجي، **رسالة تاريخية**، ص ١٧. وكما

هو الحال في العرف البيزنطي الذي استُمِدّت منه عادةُ التشويه، فإنّ هذه العادة الأخيرة في جبل لبنان كانت تُسْتَخْدَم للحيلولة بين المنافسين المحتملين والوصول إلى السلطة؛ ذلك أنّ الأعمى لا يمكن أن يحكم كأمير، كما يقول الشهابي.

(٨٧) الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ١، ص ١٢٧.

(٨٨) أثار هذا الأمر راناجيت جوها في مقالته الأساسية «نثر التمرّد المضادّ.» أنظر:
Guha and Spivak, eds., **Selected Subaltern Studies**, pp. 45 - 86.

(٨٩) الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ٣، ص ٧٧٠، ٧٧٨.

(٩٠) BBA HH. 19898 - A, 19 N 1247, [21 February 1832].

(٩١) الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ص ١٧٠.

(٩٢) المصدر نفسه، ١، ص ١٧١.

(٩٣) المصدر نفسه، ٣، ص ٦٨٩.

(٩٤) أنظر النصّ الكامل للمرسوم في: الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ٣، ص ٦٩ ـــ ٦٩٣.

(٩٥) Bourdieu, **Outline of a Theory of Practrice**, p. 7.

(٩٦) See BBA IMM 1124, Leff. 4, 4 July 1842.

(٩٧) الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ٣، ص ٥٥٣. وأنظر أيضًا:
BBA IMM 1124, Leff. 4, 4 July 1842.

٤

أوجه الإصلاح

انهار النظام القديم مع بزوغ فجر العصر الحديث. فالتابع العثماني الذي يُدعى مؤسِّس مصر الحديثة، محمّد علي، شنّ حملة على سوريا وجبل لبنان عامَ ١٨٣١ بقيادة ابنه إبراهيم باشا. وقد عَجّلَ حكمُه، الذي دام حتّى سنة ١٨٤٠، في حدوث سلسلة من الانقلابات بلغتْ ذروتَها بثورة درزية ومارونية ضدّ الاحتلال المصري عام ١٨٤٠. كما قاد أيضًا إلى «التنظيمات،» أيْ إلى التحديث الشامل للجيش والإدارة والمجتمع العثماني على أسس أوروبية، وترسيخ وجود القوى الأوروبية عناصرَ ثابتةً ودائمةً في المشهد السياسي العثماني الداخلي. وإذ استفاد البريطانيون والعثمانيون من الثورة اللبنانية على المصريين، فقد أطلقوا إنذارًا يطالب محمّد علي بالانسحاب من سوريا في العام ١٨٤٠، لكنّه رفض. وفي منتصف تشرين الأوّل هَزَمَتْ قوّةٌ مشتركة بريطانية ـ عثمانية ـ نمساوية جيشَه وأعادت سورية إلى السيادة العثمانية. وفي أعقاب ذلك انهار حكمُ الأسرة الشهابية، وانفجرت الصداماتُ الطائفية في جبل لبنان عام ١٨٤١ بين وجهاء الدروز ـ العائدين من المنفى الذي أرسلهم إليه المصريون ـ والقرويين الموارنة في دير القمر. وكان هذا الصراع في جوهره صراعًا بين تأويليْن متعارضيْن لتلك الإعادة العثمانية، وتطبيقيْن متناقضيْن للحقوق والواجبات في حقبةِ ما بعد «التنظيمات.» ولقد أعْلن هذا العنف سنةَ ١٨٤١ قدومَ عصر الطائفية.

لطالما ألحّ المؤرّخون على ما مثّله الاحتلالُ المصري و«التنظيماتُ» من قطيعةٍ مع الماضي. وعدوا بحقّ تلك الفترة بين عامي ١٨٣١ و١٨٤٠ فترةَ مجيء التحديث إلى الشرق الأوسط، بالمعنى الذي يشير إلى أنّ جميع المساهمين الكبار في «المسألة الشرقية» ـ والمقصود محمّد علي، والعثمانيون الداخلون في الإصلاح، والأوروبيون ـ قد تصوّروا أنفسهم تجسيداتٍ لعصر جديد. غير أنّ هؤلاء المؤرّخين غالبًا ما عمدوا إلى تفسير مدلولات هذا التحديث بعَدّ التغيّرات الحادثة في هذه الحقبة فَرْضًا لحداثةٍ مكتملةِ التكوين (من قبل المصريين والعثمانيين الإصلاحيين والأوروبيين) على مجتمع محلّيّ سلبي وتقليدي. كما فهموا الطائفية تعاظُمًا في ضروب من التضامن الدّيني البدائية أيقظتْها السياساتُ التحديثيةُ التي اتّخذها الاحتلالُ المصري و«التنظيماتُ.»[1] غير أنّ مثل هذه النظرة إلى الإصلاح وإلى ما أثاره من ردّة فعل تُخفِقُ في تبيُّنِ أنّ الطائفية كانت تطوّرًا جديدًا نشأ من الاضطراب السياسي والثقافي الذي شهدته الفترة ١٨٣٩ ـ ١٨٤٠، ولم تكن ارتكاسًا تقليديًّا حيال الجهود الرامية إلى الإصلاح.[2] فالطائفية ليست نارًا كانت تنتظر أن تستعر، بل نار أُضرِمَتْ إضرامًا. ذلك أنّ التأثير المتضافر والمتراكم للغزو المصري، وسقوطِ آل شهاب، ودخولِ «التنظيمات،» وحضورِ الأوروبيين، أسهم في خلق بيئةٍ فَتَحَتْ جبلَ لبنانَ على احتمالات نظامٍ سياسي جديد قائمٍ على التفرقة الدينية.

هذا الفصل يستكشف التآكلَ الذي اعترى سياسات النخب قبلِ الإصلاح، وتطوّر ما أدعوه «سياسات الإعادة،» التي عمدتْ فيها النخبُ المحلّية المتنافسة إلى استخدام لغة الشرعية والتقليد لإحباط مناورات بعضها بعضًا عقب سقوط بشير شهاب وإعادة فرض الحكم العثماني عامَ ١٨٤٠. ففي سيرورة التأويلات المتنازعة لـ «التنظيمات،» وحضور القوى الأوروبية، وتورّطِ الكنيسة المارونية في السياسة، اندلع الصراعُ المفتوحُ حول العلاقة بين الدّين والسياسة، فاتحًا ميدان السياسة أمام غير النخب دون قصدٍ أو تعمُّد.[3]

«إعلاء اسم مصر»

لا شكّ في أنّ فتح محمّد علي لسوريا في العام ١٨٣١ وتدميرَه عددًا من

الجيوش العثمانية كانا تجلّيًا للقوّة التي «استعمرت» مصر.[٤] ولقد انطلقت الجهودُ المصرية الرامية إلى تجنيد السكّان واستخراج المواد الأوّليّة، في السودان وسوريا، بسرعة كبيرة.[٥] وأطلق إبراهيم باشا، منذ بداية احتلاله، عددًا من الإشارات باتّجاه السكّان المسيحيين المدينيين. فقد ألغى أنواعًا معيّنة من التمييز التي كانت تُربك الحجيجَ المسيحيين، وأبدى تجاه القناصل الأوروبيين اهتمامًا فاق كلّ ما سبق أن تلقّوه في ظلّ الحكم العثماني، وحاول أن يحدّ من الفساد المالي، وعمل على تهدئة سوريا المدينية، وأعاد تثبيتَ بشير شهاب حاكمًا على جبل لبنان برغم تحفّظاته عليه.[٦] ولقد حلّ محلّ الحكم العثماني غير المباشر نظامٌ مصريّ أشدُّ قهرًا ومركزيّةً بكثير. واختارت بعضُ النخب اللبنانية، كالجنبلاطيين والنكديين الدروز، أن تظلّ على ولائها للعثمانيين، وطُرِدَتْ بعد الانتصارات المصرية في عكّا وقونية.[٧] ثمّ عاد عدد من الشيوخ النكديين وخضعوا لبشير؛ إلاّ أنّ الشيخ حمّود والشيخ ناصيف فضّلا المنفى.[٨] وأمّا بشير فسارع إلى الانحناء أمام المصريين مؤكّدًا لهم أنّ جبل لبنان مخلص لقضيّة مصر، ولم يتباطأ في الكتابة إلى وجهاء المنطقة طالبًا منهم أن يسارعوا إلى الموالاة لئلاّ ينفّذ إبراهيم باشا تهديدَه ويَحْضرَ بذاته «قاصدًا تدميرَكم ولا يبقى منكم أحد ويقطع دائرةَ الفساد من الأرض.»[٩] ومع حلول عام ١٨٣٣، كان جبل لبنان قد استكان، وغدا بشير سيّدًا قانعًا على قفص ذهبيّ.

حَكَمَ إبراهيم باشا سوريا بجيش مقيم، والتزم الحفاظَ على تراتبية اجتماعية دقيقة دانت للنظام العثماني بأكثر ممّا تمّ الإقرارُ به. وكما كانت الحال أيّام الحكم العثماني، فقد كوفئ خضُوع السوريين المطلقُ بالعناية الأبوية، غير أنّ هذا الخضوع لم يعد خضوعًا لسلطانٍ بعيد بل لقائدٍ عسكريّ قائم في وسطهم.[١٠] وكان من الواجب إطاعة الأوامر دون مساءلة أو استشارة، ودون اعتبار للسكّان المحلّيين: «إيّاكم ثمّ إيّاكم أن يتخلّف منكم أحد أو يتأخّر،»[١١] هكذا حذّرهم إبراهيم. أمّا إصلاحات هذا الأخير في سوريا فكانت تهدف إلى إعادة توجيه إتاوة سوريا من الأستانة إلى القاهرة، إنّما بطريقةٍ أشدّ فظاظةً وفعاليّة. ولقد جَنّد نظامُ إبراهيم، بلا رحمة، الدروزَ والمسلمين، وفي النهاية المسيحيين في خدمته الإلزاميّة، واحتقر «أولادَ العرب» [evlad-i Arab]، وعامل السوريين كما لو كانوا «فلاّحي مصر.»[١٢] وغالبًا ما تعاوَنَ الوجهاء المحلّيون

بحماس مع السلطات العسكرية في اختيار الأهالي وتجميعهم؛ وكانت النتيجة، كما يقول أحدُ تقارير السلطات، أنّ السكّان أخضعوا «تارةً بالخداع وتارةً بالتهديد والتخويف...»[١٣] وفي حين تحسّن الوضعُ الصحّيّ، وغدت الطرق آمنةً، وانضبطت الزمرُ المختلفة من جرّاء حضور جيش مقيم، فإنّ السياسة الضريبية، والتجنيدَ الإلزامي، ونزعَ الأسلحة، وإزالةَ الأحراج، وعَمَلَ السخرة في المناجم، عرّضتْ إبراهيم باشا لثوراتٍ شُنَّتْ عليه في فلسطين وسوريا وجبل لبنان بدأتْ سنة ١٨٣٤ وتواصلتْ حتّى انهيار النظام المصري في العام ١٨٤٠.

لم يكن إخمادُ الثورات الناجمة عن التجنيد الإلزامي أمرًا جديدًا بالنّسبة إلى جيش إبراهيم العريق. ولم يكن الخوف الأشدّ لدى السّلطات المصرية ناجمًا من الجيوش العثمانية، التي كان إبراهيم واثقًا بأنّه قادر على سحقها، بل من السّخط الشعبي والوحدة المحتملة بين الجماعات المختلفة حول قضيّة مشتركة ضدّ الاحتلال المصري.[١٤] وبغية تفادي هذا الاحتمال، وَزنتْ سلطاتُ الاحتلال بدقّةٍ وحرصٍ عواقبَ تسليحِ جماعات معيّنة ونزعِ أسلحةِ جماعاتٍ أخرى. فعلى سبيل المثال، استخدمت أهل الجبل اللبنانيين لقمع التمرّدات في فلسطين، وأعدّت المسيحيين لقتال الدروز. ولقد رفض إبراهيم أن يفسّر التمرّدَ على التجنيد الإلزامي بأقلّ من التمرّد على الدولة ذاتها: فإمّا أن يكون المرء مواليًا وخاضعًا دون قيد أو شرط، وإمّا أن يكون متمرّدًا، ولم يكن ثمّة حدّ وسط في رأيه. وحين امتنع دروز حوران عن التجنيد الإلزامي وتمرّدوا باسم السلطان عامَيْ ١٨٣٧ و١٨٣٨، تعرَّضَ بعضُ المشايخ الدروز للإذلال، وتعرّضَ بعضُهم الآخر للاعتقال والتعذيب على يد السلطات المصرية حتّى اعترفوا بدورهم في التحريض على «أعمال الشقاوة.»[١٥] كما أُمِرَت الفيالق، من قِبَل ضبّاط مصريين ثقاة، بأن تزحف على العصاة. لكنّ الحسابات كانت مخطئة، إذ انتهت المواجهة المشؤومة مع المتمرّدين الدروز في منطقة اللّجاة الصخريّة عام ١٨٣٨ بهزيمةٍ منكرة أحاقت بعددٍ من الفرق المصرية.

استشاط إبراهيم باشا غضبًا من الخسائر التي تعرّض لها جيشُه. ولم تكن ردّةُ فعله حيال أخبار الهزيمة وتصميمُه الشرسُ على اجتثاث المتمرّدين يختلفان أيّما اختلاف عمّا كان سيُبديه أيُّ والٍ عثماني يواجه تمرّدًا قرويًّا. فَتَحْتَ كلّ أبّهة

جيشه الحديث وتكلّفه، كانت لغتُه وتوصيفاتُه ونظرتُه هي عينها التي نجدها لدى أيّ قائد عسكريّ أخبطه عجزُه عن استخدام تقنيّته المتفوّقة في إخضاع مَنْ كان يعتبرهم بشرًا غير متحضّرين. فلقد تجاسر الدروزُ على تحدّي عظمة أقوى جيوش المنطقة، وكان عليهم وحدهم أن يواجهوا العواقب، إذْ صمّم إبراهيم على محو مَنْ وصفهم واحد من مرؤوسيه بأنّهم «جنس ليس أن يُثق به وليست له أركان مطلقًا.»[١٦] وقد اعترف إبراهيم لأبيه بأنّ الجيش أساء تقدير مهمّته، وبأنّ الضبّاط اعتبروا أنّهم يتعاملون مع «ضوضاء فلاّحين،» ومن ثمّ «إذْ أسأل الله أن يبارك في عمر دولتكم ويزيد في إقبالكم في كلّ آن، أدعو إليه أن يطيل عمري أيضًا بعضَ الزمن لأنّي أحسب نفسي ضروريًّا للعمل على إعلاء اسم مصر ورفع شأنها وإزالة مثل هذه الأشياء التي تُعدّ من صعاب الأمور ومشاكلها.»[١٧] غير أنّ محمّد علي كان قلقًا من أنّه إنْ لم يُقْمَع هؤلاء الدروز بسرعة، فإنّ العثمانيين قد يفكّرون في التدخّل بقوّة في سوريا. وألحّ على إبراهيم أن يفكّر في إمكانيّة استخدام أهل الجبل الموارنة ضدّ الدروز.[١٨]

وهكذا، بعد وصول التعزيزات، وبالتعاون مع الأمراء الشهابيين والقرويين المسيحيين، طارد إبراهيم المتمرّدين الدروز في منطقة حاصبيا أوّلاً ثمّ في اللجاة. وكان قد أرسل إلى ضبّاطه الأوامر التالية: «عسى ألاّ تألوا جهدًا في اتّخاذ التدابير والوسائل اللاّزمة، وأن تستعينوا بالله وتزحفوا على العصاة للتنكيل بهم والقضاء عليهم. فإذا ما اعتصم الأشقياءُ بالقرى، عليكم أن تضربوا قراهم بالمدافع حتّى تنفد القذائف. فإذا ما تمّ ذلك سَيِّروا عليهم الجندَ، ولا تعبأوا في سبيل تشتيت العصاة والتنكيل بهم بقتل الرّجال والنساء، بل غُضّوا النظرَ عن جميع ما يأتيه الجنديُّ في هذا السبيل، ونكّلوا بهم كلَّ التنكيل. وجامعُ القول: اتّخذوا كلَّ السبل والوسائل التي تقضي بها الظروفُ والحالة.»[١٩]

وبعد بضعة أيّام تلقّى إبراهيم إشارةً من الجيش «المنتصر» بأنّ «أمر تنكيل الأشقياء الخائنين وإعدامهم» قد نُفِّذ. ففي حاصبيا أُخْضِعَ «الأشقياءُ الكفرة» تمامًا. وبقيت مشكلة اللّجاة فقط، لكنّ هذه أيضًا سرعان ما حُلّت. وأعلم إبراهيم باشا بشيرًا أنّ «السيف أصدقُ إنباءً من الكُتُب.»[٢٠] وهكذا خمد التمرّدُ، وترامى زعماءُ المتمرّدين طالبينَ رحمةَ إبراهيم باشا ومتوسّلين الأمانَ. وقرّر إبراهيم،

و«الأشقياءُ الكفرة» منطرحون على قدميه، أن يَقْبل خضوعَ الدروز المطلق.[٢١]

مَحْو الماضي

أوّلَ معظمُ المؤرّخين السياسةَ المصريةَ المتمثّلة في تسليح القرويين المسيحيين وإرسالهم لقمع الدروز بأنّها نقطة تحوّل في العلاقات الدرزية ـ المارونية.[٢٢] ولا شكّ أنّ سياسة «فرّقْ تَسُدْ» التي اتّبعها إبراهيم باشا بكلّ عزيمة كانت عاملاً من عوامل التطوّر اللاحق للتناحر الدرزي ـ الماروني. غير أنّه لا بدّ هنا من ذكر عددٍ من التحفّظات: فإبراهيم باشا لم يَسْعَ إلى تخريب النظام الاجتماعي؛ والمسيحيون لم يقاتلوا الدروزَ انطلاقًا من حماس ديني؛ ودلالةُ توزيع السلاح على المسيحيين تكمن في مكان آخر، وهو أنّ إبراهيم باشا كان يَكْشف ـ بتسليحهم وتجريدهم من السلاح ـ عن التزامه الأساسي بالنظام الاجتماعي العثماني التقليدي.

بُرِّر عصيانُ الدروز المسلّح ضدّ إبراهيم بعبارات الولاء للسلطان في المقام الأوّل. وبحسب تقارير القنصلية الفرنسية، فإنّ المتمردين الدروز لم يُوقعوا أيّ أذى بالقرويين المسيحيين، وتركوا لهم الحرّية في أن يلتحقوا بالتمرّد أو يَبقوا على الحياد.[٢٣] ومع ذلك، فإنّ بشير شهاب، وبسبب تمرّد حوران، أطلق النارَ على الدروز العاملين في خدمته وحراسته في بيت الدّين.[٢٤] كما هدّد بتدمير كلّ قرية درزية في جبل لبنان تنضمّ إلى التمرّد أو تدعمه.[٢٥] فالشّاغل الأساسي على كلا جانبي التمرّد كان الولاء وحماية النظام الاجتماعي. والقرويون المسيحيون الذين أُرْسِلوا لمقاتلة المتمرّدين الدروز كانوا يُختارون على أساس ولائهم وسمعتهم في البأس والشجاعة. فلقد شدّد أمين، ابنُ بشير شهاب، في رسالة إلى البطريرك الماروني، على ضرورة «إطاعة» إبراهيم باشا، وطَلَبَ من البطريرك العونَ في اختيار ثلاثمئة شاب من جبّة بشرّي «بشدّةِ الباس مشهورين» حيث «المسموع أنّ رجال مقاطعة الجبّة فيهم اللّياقة أكثر من باقي أهالي مقاطعات جبيل.»[٢٦]

الجدير بالملاحظة هنا هو أنه تمّ تحريكُ المسيحيين في مقاطعات معيّنة لأنّهم

لم يتمرّدوا كما تمرّدَ الدروز. ومع أنّ إبراهيم لجأ إلى خطابٍ سنّي مُغالٍ في تصنيفه الدروزَ أشقياءَ وكفّارًا، فإنّه لم يصف المسيحيين بأنّهم كفّار: ذلك أنّ «ولاء» هؤلاء هو الذي نمّ على مسيحيّتهم، كما أنّ تمرّد الدروز هو ما كان وراء «كفرهم.» ولقد استخدم إبراهيم مسيحيين كمترجمين أثناء استجوابهم السجناءَ الدروز، وزَوّدَ المسيحيين بالسلاح، فأعطاهم ستّين ألف بندقية لمقاتلة مَنْ وصفهم المصريون بأنّهم «طايفة الدروز الخاينة الكافرة الناكرين وجودَ الله وأنبياه، وان شا الله تعالى يكونوا غنيمة لكم هم وأملاكهم، ونقلكم السلاح دائمًا سرمدًا لكم وإلى أولاد أولادكم.»[٢٧] ولقد وَجَدَت النخبُ الدرزية نفسَها معزولةً هذه المرّة أكثر من أيّ وقتٍ مضى. فآل جنبلاط، الذين ضعفوا من جرّاء سياسة بشير الثابتة الراميةِ إلى تعزيز سلطته على حساب عائلات الوجهاء القوية تقليديًّا، تضاءل شأنُهم؛ كما قُتل أحدُ شيوخ آل عماد في سياق الانتفاضة. ومع هذا، فإنّ المتمرّدين الذين بقوا على قيد الحياة أُعطُوا الأمان. وكتب إبراهيم باشا إلى بشير شهاب: «أمير. بشأن دروز جبل الشوف، عفا الله عمّا مضى. لا تؤذهم حين يعودون إلى بيوتهم. هدّئ مخاوفَهم وأرِحْ بالَهم.»[٢٨] وهكذا نُسِيَتْ جرائم الماضي، التي أُلْقي بسببها في «نار جهنّم» أكثرُ من ألف متمرّد، على أساس المبدإ القائل «عفا الله عمّا مضى.»

على مستوى الخطاب، كان التاريخ يرتدّ إلى الوراء: فالشيوخ الدروز الذين أعيد «تأهيلُهم» عادوا للمطالبة بأراضيهم وألقابهم، ومضى «كفرُهم» بمضيّ تمرّدهم. وبعبارة أخرى، فإنّ الدروز لم يكونوا، في نظر إبراهيم، من «الأشقيا الكفّار» إلاّ حين كانوا يقومون بفعل الخرق والانتهاك. أمّا الخضوع فكان يعني إزالةَ الوصمة، والعودةَ إلى أن يكونوا رعايا موالين مثلَ أيّ أحد آخر. وباختصار، فإنّ السلطات حرّكت المسيحيين لتفرّقَ وتَسُودَ ضمن القنوات العثمانية النخبوية المعتادة في السيطرة والحكم الدقيقيْن. وقد كان تحريكهم بالنّسبة إلى إبراهيم نقلةً قاسية ومحسوبة ولكنّه بمثابة إجراء موقّت. بعبارة أخرى، فإنّ هويّة اللبنانيّ المسيحية لم تَبْرز إلى المقدّمة إلاّ كوسيلة بيد السلطات لفصلهم عن الدروز وتسليحهم وإطلاقهم ضدّهم. فما إن انتهى التمرّد وتمّ احتواءُ التهديد بالفوضى حتّى أُريد للانقسام المسيحي ـ الدرزي أن يزول، بحيث يستعيد جميعُ الرعايا مكانتَهم الاجتماعيةَ السابقة. ومن هنا القرارُ بمحو ذكرى الأفعال

والانتهاكات السالفة، فأمِر المتمرِّدون الدروز والموالون المسيحيون جميعًا بأن يعودوا قرويين ورعايا هادئين وطائعين. ولإنجاز هذا الضرب من إعادة بناء النظام الاجتماعي العثماني، سارع إبراهيم إلى إصدار أوامره بتجريد المسيحيين من السّلاح، إذ لم يعد مقبولاً أيُّ شيء أقلّ من إعادة التأكيد على الوضع القائم.

ولكنْ في العام ١٨٣٩، عمد السلطان عبد المجيد، بعد أن وَجَدَ نفسَه تحت ضغط عسكريّ هائل من طرف إبراهيم باشا وتحت رحمة الدبلوماسية الأوروبية، إلى إصدار مرسوم «الكلخانة.» وبذلك افتُتِحَت «التنظيماتُ» رسميًا. فهذا المرسوم دعا ضمنًا إلى مساواة الرعايا المسلمين وغير المسلمين أمام القانون، وألحّ على أنّ هذه المساواة متّسقة تمامًا مع الماضي العثماني الإسلامي المجيد. ولكنْ في حين كان الموظّفون العثمانيون يعتبرون القوانين والحقوق الجديدة ناشئةً عن تقليدٍ عثماني إسلامي (وغير متناقضة معه)، غدّت القوى الأوروبيةُ هذه «التنظيمات» تفويضًا بالتدخّل لمصلحة رعايا الدولة العثمانية من غير المسلمين، وأيُّ مكان أفضل للشروع بذلك من جبل لبنان الذي تصوّرته ملجأً قَبَلِيًّا مُحاصَرًا؟! وكانت النتيجة أنْ غدا جبل لبنان ساحةَ معركة لتحديد مستقبل الإمبراطورية العثمانية. فعلى أرضه اشتبك الأوروبيون والعثمانيون والمحلّيون في حربٍ على معنى «التنظيمات» ووِجْهَتِها، تلك «التنظيمات» التي حملتْ هي ذاتُها خطاباتٍ متعدّدةً متداخلةً من المساواة الدينية، والتقليد الإسلامي، والشرعية السياسية، ومجدِ الماضي، والسيادة الحاليّة، مُؤَطَّرةً جميعًا على نحوٍ ضمنيّ في إطار حداثةٍ تتحكّم بها أوروبا. وكانت الحصيلة أن قرّرتْ بريطانيا، على أساس مصالحها المتعدّدة الخاصّة، أن تضع حدًّا لمطامح محمّد علي الإمبراطورية. وفي سنة ١٨٤٠ شنّت حملةً أخرجت المصريين من سوريا وجبل لبنان، معيدةً هاتين المنطقتين إلى الحكم العثماني. وستفحّص بقيّة هذا الفصل ظهورَ سياسات محلّيّة مرتبطة بمرحلة الإعادة هذه في ظلّ «التنظيمات.»

سياسات إعادة جبل لبنان إلى الحكم العثماني

واجه إبراهيم باشا في العام ١٨٤٠ ثورةً أخرى على سياسته القاسية في التجنيد

الإلزامي. غير أنّ الثورة هذه المرّة وَحّدت الدروزَ والمسيحيين وكُتِبَ لها النجاح بسبب التدخّل العثماني والأوروبي في الوقت المناسب. ولقد تمّ التعبير عن الثورة على بشير شهاب وسيّده المصريّ، فضلاً عن محاولاتهما إخمادَ هذه الثورة، بصيغة العودة إلى الشرعية. وبدا في البداية أنّ جيش إبراهيم باشا سرعان ما سيُخمد هذا التمرّد، وكانت السلطات المصرية واثقةً من أنّها ستُخمد نارَ هذه الحركة بحيث تغدو «كأنّها لم تكن.»[٢٩] ومن جديد أُقيمت المساواة بين النظام والمعرفة، وبين التمرّد والجهل: فبشير اتّهم المتمرّدين بأنّهم تَركوا أنفسَهم لـ «وسوسة» الشيطان التي ملأتْ عقولهم «الجاهلة،» وإبراهيم كان مقتنعًا بأنّ الثورة نجمتْ عن مخاوف غَرَسَها «بعضُ الخسيسين الذين تعوزهم الفطنة،» وأشاعوا البلبلةَ في ««الفهم القاصر» لدى السكّان المحلّيين. ومثلَ عبد الله باشا، وَعَدَ إبراهيم المتمرّدين بالعفو إنْ هم رجعوا إلى حيّز الإطاعة. غير أنّه حذّرهم، مثلَ عبد الله أيضًا، من أنّه إذا كانت أفعالهم نابعةً من «اختيارهم» ــ أيْ إذا اختاروا أن يواصلوا تمرّدَهم وأن يتجاهلوا الفرصةَ التي يتيحها خطابُ الجهل أمام استسلام سلميّ ــ فإنّه سيتحرّك لـ «يفني» ما اقترفوه من «خيانة.»[٣٠]

ومع أنّ التمرّد كان عفويًّا ومتفرّقًا ومفتقرًا إلى قائد ومركز واحد، فإنّ المتمرّدين الدروز والمسيحيين وحّدهم خوفُهم المشتركُ من الفرق الأجنبية وأثقالُ الاضطهاد وكراهيتُهم المشتركة لكلّ ذلك، وخاصةً خوفُهم من التجنيد الإلزامي والتجريد من السلاح. ولقد تميّز حراكُ العامّة بوحدة الهدف التي انعكستْ في بيان أصدره قرويّو جبل لبنان، من مسيحيين ودروز وسنّة وشيعة، في كنيسة أنطلياس في ٨ حزيران ١٨٤٠، وفيه أعلنوا أنّ «القول واحد والرأي واحد.»[٣١] وأقسم المتمرّدون الدروز على مذبح قدّيس مسيحيّ، واستَمْطروا غضَبَه عليهم إنْ لم يُخْلصوا لبقيّة المتمرّدين؛ فالدّين كان مصدرًا مهمًّا تُسْتَمَدُّ منه الشجاعةُ في تلك الأوقات العصيبة على الرّغم من وعود بشير شهاب أسيادَه المصريين بأنّ استعماله «الوسايلَ الموجبة التفريق بينهم [مسيحيين ودروزًا]»[٣٢] سرعان ما سيُثْمِر. وبعد شيء من التردّد، وعلى الرّغم من الخشية الناجمة عن عدم وجود قيادة للانتفاضة، حثّ البطريرك الماروني في النهاية كهنةَ جبل لبنان ورهبانَه على المساعدة في «القيام الجمهوريّ» أو الانتفاضة الشعبية التي ضمّت جميعَ الطوائف. وألحّ على أنّ «الصالح الجمهوريّ» لا يمكن أن يُحْفَظ إلاّ إذا انتهى

الحكم المصري الغاشم.[٣٣]

لم يكن تدخُّلُ البطريرك الماروني في مجال السياسة بالأمر المعتاد، شأنه شأن تدخّل العامّة مثل أبو سمرا غانم وأحمد داغر اللذيْن تزعّما بعضَ المناوشات مع عساكر إبراهيم.[٣٤] ولقد برّرت الكنيسةُ والأهالي غزوّها للفضاء السياسي بأنّه نوع من الغارة العابرة الناجمة عن «الظلم» غيرِ المُحْتَمَل الذي نزل بـ «شعب هذه البلاد.»[٣٥] غير أنّه سرعان ما انتفختْ صفوفُ المتمرّدين بعدد من الشيوخ الساخطين، بمن فيهم شيخٌ من آل الخازن من غوسطا أعْلَن أنّه القائد العسكري للتمرّد. فقد سعى أفرادُ هذه النخب إلى إعطاء تمرّد العامّة وجهًا «محترمًا،» واعتبروا الانتفاضةَ وسيلةً لاستعادة الحكم العثماني والحفاظ على الامتيازات التي زعموا أنّ بشير شهاب والمصريين اغتصبوها. فقد زعموا، مثلاً، أنّ مراسيم السلطان توطّد أركان إدارةٍ صالحة لا تلغي امتيازاتهم القديمةَ بأيّ حالٍ من الأحوال. وكانوا، شأنَ العامّة والكنيسة المارونية، يقاتلون ضدّ «الظلم» آملين «أن يعود القديمُ إلى قِدَمه.»[٣٦] وبالنّسبة إلى هذه النخب المتمرّدة، كانت الحرّية والكلخانة والتقليد تعني الشيء ذاته: إعادةٌ كاملةٌ لوضعهم الاجتماعي التقليدي، وإحياءٌ للسياسة القائمة على الوجاهة. على هذا الأساس، وبالنيابة عن الجماعات الشيعية والدرزية والمسيحية، ناشد يوسف شهاب وفارس حبيش وحيدر قائد بلك وفرانسيس الخازن فرنسا باسم الحرّية، وبريطانيا باسم الإنسانية، والإمبراطوريةَ العثمانيةَ باسم الشرعية. لقد رجوا السلطانَ أن يغمرهم مرّةً أخرى بعدالته الخيّرة؛ وألحّوا على الفرنسيين بالانخراط في طلب «الحرّية» (لا المساواة، وهذا له دلالته) وإعادة «حاكمهم الأصلي والشرعي»؛ والتمسوا من البريطانيين أن يقفوا إلى جانبهم بحيث يُمْكنهم في الحال أن يتمتّعوا بمنافع مرسوم الكلخانة.[٣٧]

لم يفكّر أحد من المتمرّدين كثيرًا بذكريات الماضي المناقضة التي لا بدّ أن تفعل فعلَها إذا انتهى الاحتلالُ المصري وحين ينتهي. ولا هُمْ تأمّلوا في تنافر خطاب الإعادة في إمبراطوريةٍ عثمانيةٍ كانت تخضع هي ذاتُها لتغيّر عميق في عصر «التنظيمات.» ولقد أسهمت الحكومتان البريطانية والعثمانية في هذا الالتباس والغموض، إذ اقترحت الأولى إرسال عملاء سريّين مثل ريتشارد وود لتشجيع الوجهاء على مواصلة ثورتهم، وهو ما وافقتْ عليه الحكومة الثانية. وممّا وعد به

وود إعادةٌ كاملةٌ لل «امتيازات» السابقة التي كان يتمّع بها عدد من العوائل الأساسيّة. كما أعلن أنّه يعمل من أجل إعادة السيادة العثمانية «الشرعية،» وضَمنَ «لسكّان لبنان التمتُّعَ بإعفاءاتهم القديمة.»[٣٨] أمّا الكهنة اليسوعيون من أمثال الأب ريلو والشخصيات الأرستقراطية الفرنسية الباحثة عن تجربةٍ رومانسيةٍ شرقية فقد التحقوا بهذا المسعى، واعدين بأن يَحملوا بأياديهم مصيرَ جبل لبنان ومصدّقين هذا الوعد. وهكذا، فإنّ القادمين إلى سواحل لبنان في هذه المرحلة الحاسمة لكي يشدّوا من أزر المتمرّدين لم يكونوا العثمانيين وإنّما الأوروبيين الذين عملوا لمصلحة العثمانيين وقدّموا السفنَ واللوازمَ من أجل إعادة سوريا إلى سيّدها «الشرعي.»[٣٩] بل يمكن القول إنّ أوروبا، وخاصّةً بريطانيا العظمى، قد مثّلت الإمبراطوريةَ العثمانيةَ الإصلاحية في محيطها هي نفسها.[٤٠]

ترجمة «التنظيمات»

في أعقاب إعادة حكم السلطان إلى سوريا، بدا الموظّفون العثمانيون في وضع مرتبك إزاء الغموض المتأصّل في مشروع الإصلاح العثماني. ومن الدقّة القول إنّ ابتعاد «التنظيمات» عن كونها حزمةً متماسكةً ومتراصّة من الإصلاحات قد دفع إلى تبلورها أثناء التطبيق بقدر تبلورها أثناء الصياغة النصّية. كما أنّ من الدقّة (وربّما من الحسم) القول إنّ قراءة القوّة البريطانية لجبل لبنان بمصطلحاتٍ دينية قَبَليّة دفعتْ ما كان بالنّسبة إلى العثمانيين مشروعًا علمانيًا لتجديد الإمبراطورية إلى التجسّد في جبل لبنان منذ البداية على أنّه مشروع طائفيّ من إعادة الوضع المحلّيّ إلى سابق عهده. ولقد خَلقتْ سياساتُ الإعادة هذه، والفراغُ الذي خلّفه سقوطُ بشير، فضاءً لإعادة تفعيل الهويّات المستمدّة من الطائفة بحيث تَبرز في المجال العامّ. كما أبدى الزعماء الدروز والموارنة سرعةَ استجابة إزاء حضور تلك القوى المتعدّدة، التي كان كلٌّ منها يبحث عن زعماء يكونون بمثابة المحاورين للطوائف في جبل لبنان. وهكذا لجأ الشيوخ النكديّون الدروزُ، على الرّغم من أنّهم لم يسيطروا تاريخيًا إلاّ على بضع مقاطعات محدّدة في منطقة الشوف، إلى البريطانيين ــ الذين كانوا مهيّئين أصلاً لتقسيم السكّان

المحليين إلى «قبائل» أو «أعراق» ـ وذلك بالنيابة عن جميع الدروز. وهو ما فعلتْ مثلَه الكنيسةُ المارونيّةُ التي راحت تتكلّم بالنيابة عن جميع الطائفة[41] المارونية.

إزاء هذه المزاعم، احتار الإصلاحيون العثمانيون في التمييز بين «الشرعية» كما فهمها وجهاءُ الدروز النكديّون، و«الحريّة» كما اعتنقها أجَراؤهم المسيحيون.[42] فـ «التنظيمات» كانت تجسّد هذين المبدأين كليْهما في شخص السلطان بوصفه حاكمًا شرعيًا أصدر مرسومًا بالمساواة الدينية لجميع رعاياه. ولكنْ ماذا عن مناطق مثل جبل لبنان حيث كان السلطانُ غائبًا، وحيث الحريةُ والشرعيةُ كانتا مفتوحتين أمام تأويلاتٍ متعارضة تمامًا؟ من الواضح أنّ الإصلاحيين العثمانيين لم يحسبوا حسابَ الطابع الديموغرافي لجبل لبنان. فكيف يمكن التوفيق بين المساواة في معاملة الطوائف وبين الأكثرية والأقلّيات السكّانية، خاصّةً بعد أن أعلن البطريركُ الماروني أن الموارنة هم «أكثريّة» السكّان؟[43] كيف يمكن استيعابُ «العادات المحلّية» (التي تعهّدت الحكومةُ العثمانية بالحفاظ عليها في جبل لبنان) ضمن ما جاءت به «التنظيمات» من «قوانين جديدة»[44]؟ كيف يُمْكن سليم باشا، الذي اندفع إلى جبل لبنان كي يعيد السيادة العثمانية، أن ينجز مهمّته في حين أنّ السفن الأوروبية هي التي سمحتْ له بالغزو، والأسلحةَ الأوروبيةَ هي التي مكّنته من القتال، والذخائرَ الأوروبيةَ هي التي أتاحت له أصلاً أن يعيد ترسيخَ ولاء المتمرّدين (إنْ لم يكن قد اشتراه)؟

هذه الأسئلة الباقية من غير إجابات راحت تَنْخر في لحمة الإعادة العثمانية. أمّا نقل مقرّ الوالي العثماني من عكّا إلى بيروت، وتنصيبُ ابن عم بشير شهاب من الدرجة الثانية مكانَ هذا الأخير في عام ١٨٤٠، فلم يحلحلا الاضطراب الذي اعترى سياسات الإعادة إلاّ قليلاً. والفرمان الذي ثبّت بشير قاسم أميرًا على جبل لبنان كان موجّهًا إلى «مفاخر الأماجد والأعيان مشايخ قبائل الدروز.» فبشير قاسم نُصّبَ حاكمًا شرعيًا لـ «جبل الدروز،» وهذا مصطلح يعكس توازن القوى والتوازن الديموغرافي للنظام القديم حين كانت العائلات الدرزية هي المسيطرة على النظام الاجتماعي.[45] غير أنّ وقائع إعادة الحكم العثماني المدعومة أوروبيًا، فضلاً عن فترة الاحتلال المصري التي دامت ما يقارب العشر

سنوات، كانت قد غيّرتْ مصطلح «جبل الدروز» نفسَه، الذي غدا بمثابة مفارقة تاريخية وكان ينبغي أن يحلّ محلّه عامَ ١٨٤٥، في الاستخدام العثماني على الأقلّ، مصطلحُ «جبل لبنان.»(٤٦) فبشير قاسم كان يحكم ما يزيد عن «القبائل الدرزية» وحدها، وجبلُ الدروز كان يشتمل على مناطق تقع تحت نفوذ الكنيسة المارونية التي يتزايد نشاطها.

لم تكن السيادة العثمانية، من ذلك النوع الذي ألحّ عليه فرمانُ الكلخانة، أكثرَ من تخييل قصصيّ. وكانت النخب المحلّيّة تَعْرف ذلك، ولذا راحت تسعى لإعادة اصطفافها خلف هذه القوّة العظمى أو تلك، في الوقت الذي لم تكفّ فيه عن تأكيد ولائها «الثابت» للباب العالي. أمّا الدول الأوروبية فكانت بحاجة إلى جماعات محلّيّة لكي تبرّر تورّطها في الإمبراطورية العثمانية. ففرنسا في ظلّ فرانسوا غيزو عملتْ ما بوسعها لتعيد اتصالاتها بالكنيسة المارونية، في حين سعت بريطانيا لأن «تحصل [للدروز] على أفضل الأمن بحيث لا ينالهم من الآن فصاعدًا أيُّ اضطراب في تمتّعهم الحرّ بمؤسّساتهم الخاصّة وحرّيّتهم وأمن أشخاصهم وأملاكهم.»(٤٧) وفي مسعى لاستعادة الوجهاء الدروز أملاكَهم المصادرةَ، عمل هؤلاء في آنٍ معًا على توسّل حقوق الإعادة أمام الموظّفين العثمانيين وبذلِ الوعود لممثّلي بريطانيا بأنّهم قادرون على «نقل بلدهم إلى حماية بريطانيا العظمى.»(٤٨) وأمّا الكنيسة المارونية فكانت بدورها ترعى علاقاتها مع الأمم الكاثوليكية والباب العالي.(٤٩)

كانت مسألة الاتصال والتعاون بين القوى العظمى والنخب المحلّيّة أمرًا يتعلّق بالطائفة؛ لكنّ المشكلة تكمن في تعريف الطائفة ذاتها وحدودها وبنيتها وتاريخها. وفي محاولةٍ للحدّ من التوترات التي ساهمتْ وعودُ ريتشارد وود الطائشة في خلقها، اقترح هذا الأخيرُ إقامة إدارة طائفية لجبل لبنان في الأشهر الأولى من عام ١٨٤١: مجلس مختلط دينيًّا برئاسة بشير قاسم ويضمّ ثلاثة أعضاء «يختارهم» بطاركةُ الموارنة والروم الأرثوذكس على التوالي، ويضاف إلى هؤلاء ــ من بين آخرين ــ درزيّ وسنّيّ وشيعيّ بغية تحقيق التوازن بين الطوائف.(٥٠) لكنّ اقتراح وود لم يُرْضِ الدروزَ، ولا الكنيسةَ المارونية التي برزتْ خلال فترة الإعادة كي تمثّل «رجال الدّين والشعب»(٥١) من الموارنة. ولقد عبّرتْ هذه الكنيسةُ صراحةً،

في قائمة مطالب قدّمتها للنمساويين عام ١٨٤٠، عن تميُّزها عن جميع الطوائف الأخرى ورغبتها في أن تُعامَل «دون أن تُخلَط مع أيّة طائفة أخرى.» أمّا معنى الطائفة لديها فلم يكن محدّدًا إقليميًّا أو مناطقيًّا، إذْ طالبت بالحماية لجميع الموارنة «أينما وُجدوا.»[٥٢] وعلاوةً على هذا، فإنّ مطالبتها بأن تكون لـ «البطريرك الماروني وأساقفته وكهنته وشعبه من الموارنة» حظوةٌ لدى السلطان لم تُشِرْ إلى معنًى تراتبيّ في ما يتعلّق بمن يشكّلون الطائفةَ المارونيةَ وحسب وإنّما أيضًا إلى حدٍّ واضحٍ تمامًا بين الشعب ورجال الدّين.[٥٣] فمعظم العريضة متركّز على العالم الكنسيّ، ما عدا المطلب الثاني عشر الذي يَطرح موضوعَ السياسة الدنيوية صراحةً. فهو يرى أنّ حاكم جبل لبنان بحسب «المعتاد القديم» لا يكون إلاّ مارونيًّا من عائلة شهاب الكريمة، لأنّ أكثريّة سكّان الجبال المذكورة آنفًا كانوا من الموارنة، والحاكم يُعيّن دون تدخّل الباب العالي. أمّا في البند الثالث عشر فيطالب البطريرك بألاّ تكون هناك سوى ضريبة واحدة سنويًّا ــ ميرة واحدة وجزية واحدة ــ وبأن تُلغى جميعُ الضرائب الأخرى غير المقرّرة من قديم.

كان تدخُّلُ الكنيسة المارونية الصريحُ في السياسة أوضحَ مؤشّر على القطيعة مع النظام التقليدي. وزعمُها أنّ العُرْف كرّسَ تعيينَ حاكم مارونيّ على جبل لبنان رُفِضَ مباشرةً من قبل وجهاء الدروز. فقد سَمَحَ الوضع السياسي المائع عام ١٨٤٠ للنخب المحلّيّة بأن تُطلق مزاعم سياسية جديدة تتوسّل ضروبًا من الماضي الطائفي الأسطوري.[٥٤] وكانت عرائضهم ورسائلهم التي تتكلّم عن جبل لبنان المسيحي تاريخيًّا، أو الدرزي تاريخيًّا، تكشف عن ثقافة طائفية أوّليّة لحظة إنتاجها. كما كانت التماساتهم المتصارعة تعكس تطوّر وعيٍ طائفيّ ممزّق بين القديم والجديد، ومتّجهٍ صوب أوروبا والإمبراطورية العثمانية على السواء. ولقد عَكست المطالبُ التي قدّمها البطريرك هذين الاتّجاهين وكانت مؤشّرًا عليهما. فالموارنة، بحسب البطريرك، هم «طائفة» حقًّا، طائفة تسعى وراء الحماية النمساوية، غير أنّ معنى تلك «الطائفة» كان لا يزال منسيًّا بصورة أساسية. ومع أنّ الكنيسة ادّعت أنّها تتكلّم بالنيابة عن جميع الموارنة، إلاّ أنّ تصوّرها للطائفة بقي راسخًا ضمن مفاهيم النظام القديم وحدوده الاجتماعية. ففي قمّة التراتب الهرميّ يجلس البطريرك، ثمّ يأتي الأساقفة، ومن بينهم أفرادٌ من عائلتَيْ كرم والخازن. وبعد الأساقفة يأتي الكهنة، وفي الآخر الشعب. والجديد الوحيد في

تلك العريضة هو الزعم بأنّ العرف كَرّسَ حاكمًا مارونيًا على جبل لبنان.(٥٥)

العنف في عام ١٨٤١

كانت ثورة وجهاء الدروز على بشير قاسم وأهالي دير القمر المسيحيين عام ١٨٤١ أبرز علامة من علامات الانتقال من سياسات الوجاهة التقليدية إلى سياسات الإعادة، بل وذروةَ ذلك الانتقال.(٥٦) فقد أسّس الصراعُ على الأرض وجمع الضرائب للتوتّرات بين الطوائف، ووفّر لها القوّةَ الدافعة، فأدّت بدورها إلى الصدامات الطائفية الأولى الكبرى بين الموارنة والدروز في جبل لبنان.(٥٧) والذي حدث هو أنّ النكديين والجنبلاطيين الدروز عادوا من المنفى في مصر وراحوا يطالبون بأملاكهم السابقة. ومع أنّ بشير قاسم أعاد جميعَ الأملاك السابقة إلى أصحابها «الشرعيين،» فإنّه لم يُعِدْ دير القمر إلى مشايخها من بيت أبو نكد، وعَهِدَ لأقربائه بالسيطرة على عددٍ من القرى الأخرى. لكنّ الوجهاء الدروز ظلّوا على مطالبتهم بأن تعاد إليهم حقوقُهم كاملةً، رافعين شعارَ «الإعادة» ومصدِّقين ما وعدهم به العثمانيون والبريطانيون.(٥٨) وعلى الطرف المقابل شكّك قرويّو دير القمر الموارنة في حقّ بعض المشايخ بأملاكهم،(٥٩) وطالبوا بحقّ الحماية والمساواة الذي ظنّوا أنّ مرسوم الكلخانة ووعود وود تَضْمنه لهم. ومع أنّهم كانوا يشتبهون ببشير قاسم الذي اتّهموه بأنّه يَدْفع المشايخَ الدروزَ ضدّهم «لنهب أملاكهم وأموالهم وبهائمهم،» فإنّهم لم يكونوا يريدون العودة إلى الخضوع لأسيادهم الدروز السابقين.(٦٠) وهكذا، فَهِمَ النكديّون الدروز «التنظيمات» على أنّها إعادة، أمّا القرويون الموارنة فرأوا فيها قطيعةً مع السيطرة الدرزية، ودعمتْهم في تأويلهم هذا الكنيسةُ المارونيّةُ التي دعت إلى إعادة تأسيس إمارة مارونية «تقليدية.» ولم تكن الحرب بحاجةٍ سوى لشرارةٍ كي تَنْشب.

والحال أنّ العنف الذي اندلع في دير القمر عام ١٨٤١ جديرٌ بأن تُعاد روايته لأنّه يلقي الضوءَ على بعض السمات الجديدة التي وَسَمَتْ سياساتِ الإعادة. وكما كتب المؤرّخ مشاقة، فإنّ الحادثة التي وقعتْ بين أهالي دير القمر وأهالي

بعقلين هي أنّ: «نصرانيًا من دير القمر كان يصيد بارودته حجلاً في أراضي بعقلين. فدرزيٌ منها عارضه بذلك، فعظم الشرُّ بينهما، وحضر مساعدون لكليهما، واتّصل الحال لضرب السّلاح. فانطرح الصوت على دير القمر أنّ أهالي بعقلين قتلوا رجالكم، فركبوا [فركب] المشايخ النكديّة وتوجّهوا لمحل الواقعة لأجلما يسكّنوا الفتنة، وهكذا رجال دير القمر تراكضوا متسلّحين. وبوصولهم شاهدوا رجال بعقلين والقتلاء، فأطلقوا البارود على بعضهم، واشتدّ القتال حتّى تقهقروا [تقهقر] أهالي بعقلين مع من اجتمع لمساعدتهم.»[٦١]

تبيّن شهادة مشاقة أنّ الحادث بدأ في «أراضي بعقلين» على قضيّة تافهة في الظاهر، ومن ثمّ تصاعد حتّى وصل إلى معارك ضارية احتدمتْ بين القريتين. وقُدِّرَتْ خسائر الدروز بدزّينتين من القتلى. وحاول المشايخ والبطريرك الماروني إيقاف القتال، وجرى الصلح بالفعل لفترةٍ وجيزة.[٦٢] غير أنّ عددًا من مشايخ النكديّة ومن دروز آخرين من الشوف، حين علموا أنّ بشير قاسم كان في طريقه إلى الشوف لتنظيم جباية الضرائب، ضَرَبوا حصارًا على دير القمر، مُوقعين بشير قاسم في شرك. وبعد ثلاثة أسابيع من الحصار، نجح الدروز في أن يكمنوا للأمير، فضربوه بلا رحمة وعرّوه من ثيابه. وعلاوةً على ذلك، قتل النكديّون مسيحيين عملوا في خدمتهم لسنين بل ومضوا معهم إلى المنفى. ولقد مثّلتْ هذه الواقعةُ خرقًا لتقاليد الضيافة والولاء التي شكّلتْ أساسَ النظام القديم. أمّا جلبُ الدروز أنصارًا من القرى المجاورة فكان أمرًا فاقَمَ من الإحساس بالقلق. وببساطةٍ، فقد رأى أهالي دير القمر أنّ المشايخ خانوا التقاليد لأنّهم قتلوا بعد أن أعطوا الأمان. أمّا الشيوخ فكانوا ساخطين على ما أبداه الأهالي من عدم الولاء والغطرسة المزعومين، وهو ما أفضى إلى صراع راح ضحيّته عدد من مشايخ الدروز.[٦٣]

انطوت الصدامات الطائفية في دير القمر على صراعٍ متعدّد المستويات. فعلى مستوى أوّل، كان ثمّة صراعُ نخبٍ بين الوجهاء الدروز وبشير قاسم على التحكّم بالأرض والضرائب، وعبّر عن ذاته على شكل مواجهة درزية ــ مارونية. وعلى مستوى آخر، كانت هناكَ أزمة اجتماعية تمثّلتْ في رفض موارنة دير القمر من العامّة قبولَ هيمنة الوجاهة الدرزية، وفي إلحاح الوجهاء والدروز على فرض حقوقهم «الشرعية» على الرعايا المسيحيين في خضمّ انهيار التعايش الذي عرفه

النظامُ القديمُ بين النخب الدرزية والكنيسة المارونية. وعلى مستوى ثالث، كانت ثمّة إعادة تعريفٍ ملحوظةٌ للعلاقة بين الدّين والسياسة، وكانت لها تداعياتٌ عميقةٌ بالنّسبة إلى مجتمع متعدّد الأديان. فالنظام القديم كان قد اعتمد على فكرةِ دينٍ قائم على التسليم والمكينة ورعايا سلبيين شكّلوا أساسَ سياسات الوجاهة اللاّطائفيّة لكنّهم كانوا بعيدين عنها. وفي المقابل، فإنّ سياسات الإعادة أبْرَزَتْ هويّة السكّان المحليين الدينية بوصفها نقطةَ الافتراق مع سيادةٍ عثمانيةٍ إصلاحية حديثة في جبل لبنان. ومع أنّ العوامل المادّيّة المتعلّقة بالضرائب والتحكّم بالأرض كانت في أساس العنف الذي اندلع عام ١٨٤١، فإنّ قرويي دير القمر المسيحيين رفضوا سيطرةَ النكديين لأنّهم من الوجهاء الدروز. وبهذا التطوّر الجديد، التحم الاجتماعيُّ والسياسيُّ والدينيُّ على نحوٍ صريح، وتناحريَّ أيضًا، بعد مذبحة دير القمر. وهكذا برزتْ أزمة تعايش بعيدةُ الأثر. فسرعان ما انتشر القتال إلى مناطق أخرى من الشوف، وقُتِلَ المئات من القرويين الدروز والمسيحيين على حدٍّ سواء، وخيّم شعورُ الشكّ وانعدام اليقين. فما بدأ نزاعًا محليًّا في بعقلين انحلّ إلى نزاع مفتوح في كلّ الشوف. وغدت أبسطُ الحوادث تهدِّد بانفجارِ حربٍ مفتوحة. وتفاهة حادث الصّيد جذبت الانتباه إلى الواقع المرعب الذي تنطوي عليه السياساتُ القائمة على الطائفة؛ فالنزاع يمكن أن يحدث في أيّ مكان وفي أيّ وقت. وممّا فاقم القلقَ أنّ حدود الطائفة كانت تتبدّل؛ فالدّين كان يُفْصَل عن بيئته الاجتماعية ويتعامل معها على أنّها قوّة متلاحمة وحصرية وعضوية، وبذا غدا الجيرانُ فجأةً أعداءً محتملين. ومن ثمّ كانت مقلقةً بالمثل واقعةُ أنّ الإخوة في الدّين كثيرًا ما رَفضوا مدَّ يد العون واحدهم للآخر أثناء الصدامات الطائفية: فبعض المسيحيين من خارج الشوف سبّبوا القلقَ والضيقَ لمسيحيي الشّوف، شأنهم شأن دروز المتن الذين أحْجموا عن الوقوف مع دروز الشّوف. وبحسب منطق الخطاب الطائفي، فإنّ أولئك الذين يمتنعون عن نصرة إخوتهم في الدّين يُوصَمون بأنّهم «خائنون.»[٦٤]

غير أنّ من المهمّ أن نضع هذه التطوّرات ضمن منظور نسبيّ. فلأنّ الطائفية لم تكن انفجارًا لأحقاد دينية دفينة أو مستوطنة، ولأنّها لم تكن انبعاثًا بدائيًّا، كان لا يزال ثمّة متّسع أمام النخب للمناورة، وكان ثمّة وقت لرسم حدود هذا المشهد الطائفي البازغ. والكنيسة المارونية لم تقطع الصلة النخب الدرزية، وَدَعَتْ بعد

اندلاع الحرب إلى الهدوء والنظام في جبل لبنان كلّه. فالقرويّون الموارنة واصلوا العيش في كنف المشايخ الدروز، وعائلاتٌ مثل آل جنبلاط كانت لا تزال تستخدم معلّمين ومستشارين من المسيحيين.[٦٥] بل إنّ الوجهاء الدروز كانوا قد حاولوا، قبل حادثة دير القمر، وضعَ حدٍّ لتطوّر هذه الطائفية بإثارتهم ذكريات تضامن النخب أيّام النظام القديم، وألحّوا على الشيوخ المسيحيين في أن يكونوا معهم في إطاعة السلطان وأن يتّحدوا في المحبّة الصادقة بعضهم لبعض، بل ناشدوا وجهاءَ كلّ طائفةَ العملَ من أجل مصلحتهم المشتركة، مشيرين إلى أنّ المقامات يجب أن تُحفظ لأصحابها حسب العوائد وتُقْضَى الحقوق: فإذا ما حدث خلاف وَجَبَ أن يُحَلّ بالصلح.[٦٦] ولأنّ الكنيسة المارونية والوجهاء المسيحيين لم يفكّروا ولو للحظة في فتح ميدان السياسة أمام الأهالي، فقد تعاطفوا مع اقتراحات الدروز. ولكنْ في حين كانت تقاليد التسويات النخبوية أيّام النظام القديم قائمةً على القيم المشتركة وعلى نظام اجتماعي مستقرّ ينظّم توزيعَ الثروة بين عوائل الوجهاء، فإنّ سياسات الإعادة بدّلت القواعد الأساسية ووسمتْ بدايةَ صراع مفتوحِ النهاية على تعريف الطائفة.

وصل الإصلاح إلى جبل لبنان بتشكيلة معقّدة من المظاهر. فقد كان هنالك النصّ المحدّد لمرسوم الكلخانة، وتأويلاته الكثيرة. وكانت هنالك الوعود المهيبة الكثيرة التي قطعها الموظّفون العثمانيون والبريطانيون للوجهاء المحلّيين. كما كانت هنالك خطابات متداخلة عن الإصلاح والشرعية والحرّية والأمن. وبخلاف النظام القديم، حيث كان خرقُ النظام الاجتماعي يستدعي جزاءً محدّدًا وطقسيًّا، فإنّ الإعادة وسَمَتْ دخولَ الأهالي المستقلّ إلى السياسة، ومن ثمّ عدمَ استقرار هذه الأخيرة. غير أنّ النخب شرعتْ في الوقت ذاته في بحثها المحموم عن حلٍّ سياسيّ كي تغلق البابَ على حراك التابعين هذا. ولقد اتّكأتْ بقوّة على استعارات النظام القديم ومفاهيمه، حتّى حين كانت دعاواها المتنافسة آخذةً بتضييق مساحة التسوية تضييقًا مطّردًا. والحال أنّ بقيّة هذا الكتاب سوف تنظر إلى لحظاتٍ أساسية من لحظات انهيار النظام الاجتماعي وإعادة بنائه، وصولاً إلى عام ١٨٦٠ ضمنًا. فبعد عام ١٨٤١، أفسحت سياساتُ الإعادة المجالَ أمام شكل جديد من سياسات الطائفية التي تركّزتْ على إعادة تعريف جبل لبنان جغرافيًّا وسياسيًّا وثقافيًّا.

هوامش الفصل الرابع

(١) يدّعي المؤرّخون أنّ التكتيكات المصرية، مثل استخدام الموارنة في قمع المتمرّدين الدروز، قد أثارت توتّراتٍ طائفية سبق أن التهبتْ عام ١٨٢٥ بقتل بشير جنبلاط الدرزي بأمر من الأمير بشير شهاب. أنظر:

Salibi, **The Modern History of Lebanon**, p. 27; Fawaz, **An Occasion for War**, p. 19.

ومن أجل المزيد عن الإصلاحات المصرية في سوريا، أنظر:

Yitzhak Hofman, «The Administration of Syria and Palestine under Egyptian Rule (1831 - 1840),» in **Studies on Palestine during the Ottoman Period**, ed. M. Maos (Jerusalem: Hebrew University, 1975), pp. 323 - 333. See also Edward B. Barker, ed., **Syria and Egypt under the Last Five Sultans of Turkey, Being the Experiences, during Fifty Years, of Mr. Consul - General Barker** (New York: Aron Press, 1973 [1876]), 2, p. 225.

في هذا الكتاب الأخير يشير باركر، الذي كان قنصلاً في حلب، إلى أنّ إبراهيم لم يكن متعصّبًا بل كان «مستنيرًا جدًّا». أنظر أيضًا:

Henry Dodwell, **The Founder of Modern Egypt: A Study of Muhammad 'Ali** (New York: AMS Press, 1977 [1931]), p. 248.

بعض المؤرّخين لا يألون جهدًا في تصوير إبراهيم على نحوٍ متعاطف، في حين يمضي سواهم بعيدًا في وصفه بالقومي المصري أو العربي الأوّل. أنظر:

Afaf Lutfi al - Sayyid Marsot, **Egypt in the Reign of Muhammad 'Ali** (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 241.

وأنظر أيضًا: رستم، **بشير بين السلطان والعزيز**، ١، ص ١٠٨.

(٢) Moshe Maoz, «Communal Conflicts in Ottoman Syria during the Reform Era: The Role of Political and Economic Factors,» in Braude and Lewis, eds., **Christian and Jews in the Ottoman Empire**, vol. 2, **The Arabic - Speaking lands**, pp. 91 - 92.

ومن أجل مثال أحدث على هذا النوع من كتابة التاريخ، أنظر تحليل يارون هارِل للاضطرابات الطائفية في حلب عام ١٨٥٠، في:

Yaron Harel, «Jewish - Christian Relations in Aleppo,» **IJMES** 30 (February 1998), pp. 77 - 96.

(٣) من أجل مزيد من التفاصيل حول تصاعد قوّة الكنيسة المارونية، أنظر الرواية المقنعة التي يقدّمها إيليا حريق عن تحوّل الكنيسة المارونية إلى قوّة سياسية كبرى في أواسط القرن التاسع عشر، بعد سقوط بشير شهاب وتزايد عدد السكّان المسيحيين، وذلك في:

Harik, **Politics and Change in a Traditional Society.**

(٤) Timothy Mitchell, **Colonising Egypt** (Berkeley: University of California Press, 1991 [1988]).

غير أنّ تيموثي ميتشل في سجاله المقنع هذا لا يقوم باستكشاف انزياح المشروع الاستعماري نحو المستعمرتين المصريتين الفعليّتين في السودان وسوريا. ففي هوامش الإمبراطورية المصرية استمرّ النظام الاجتماعي العثماني والخطاب العثماني، وكان ذلك ـ من ناحية ـ بسبب قصور إحساس إبراهيم باشا بالحداثة ومرونة إحساسه بنفسه بوصفه أوتوقراطيًا عثمانيًا، ومن ناحية أخرى بسبب السياسات القاسية التي مارسها في هذه المناطق. أنظر:

Ehud R. Toledano, **State and Society Mid - Nineteenth - Century Egypt** (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

يشير توليدانو إلى طبقة حاكمة «مصرية ـ عثمانية» بإلقائه الضوء على الهوّة التي كانت تفصل النخبة التركية المسيطرة عن الأغلبية الناطقة بالعربية. أمّا دفاعه عن طبيعة مميّزة تسم الهويّة «المصرية ـ العثمانية» فمرتبط، جزئيًا، بما يدعوه بتطوّر «إمبراطورية صغرى» عزّزت حكم سلالة محمّد علي. ومن المهمّ أن يبقى سجال توليدانو في الأذهان لدى مناقشة طبيعة الاحتلال المصري لسوريا.

(٥) Khalid Fahmy, **All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt** (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 38 - 50.

يتناول خالد فهمي في كتابه هذا قضايا التطلّع المصري إلى التجنيد والموادّ الأوّليّة. وهو يؤكّد أنّ محمّد علي كانت به شهوة منذ ١٨١٢ لمنطقة سوريا الغنيّة بالغابات، وأنّه عبّر صراحة في العام ١٨٢٥ عن رغبته في تجنيد السوريين، وخاصّة اللبنانيين، في جيشه. أنظر أيضًا:

Marsot, **Egypt in the Reign of Muhammad 'Ali**, p. 199.

ويفصّل فهمي أيضًا كيف كان محمّد علي مأخوذًا بالأزياء والخطابات والسياسات العثمانية. وواقعة أنّه كان ضابطًا ألبانيًا يتكلّم التركيّة وأتى إلى مصر في خدمة السلطان، وواقعة أنّه جنّد في مشروعه التحديثيّ كثيرًا من الضبّاط والمجنّدين الأتراك من إستانبول، فضلاً عن احتقاره لأولاد العرب، تجعل من الجليّ أنّ محمّد علي كان يشعر بالارتياح في عالم السياسة والمجتمع العثماني.

(٦) MMM3, doc. 4112, 19S 1251 [16 June 1835], p. 21.

فقد ذكّر محمّد علي القناصل الأوروبيين بأنّه لم يكن في مقدورهم قبل الاحتلال المصري أن يسافروا بحرّيّة أو يزوروا بيت لحم كلّما رغبوا، وبأنّهم كانوا متّضعين، بلا نفوذ، ومحتقَرين تحت الحكم العثماني. والحال أنّ الإصلاحات المصريّة تفسّر، جزئيًا، تلك الحظوة التي نالها إبراهيم في كثير من الكتابات التاريخيّة عن سوريا. أنظر: **Salibi, The Modern History of Lebanon**, p. 30.

وكذلك، رستم، **بشير بين السلطان والعزيز**، ١، ص ٩٧ ـ ٩٩. ومن أجل تأويلات أخرى تحمل المديح لمشروع محمّد علي التحديثيّ، أنظر:

Dodwell, **The Founder of Modern Egypt**, and Marsot, **Egypt in the Reign of Muhammad 'Ali**.

وتناولُ هذا الكتاب الأخير لاحتلال سوريا معنيّ بإثبات أنّ إبراهيم باشا كان رجلاً متعرّبًا مستقيمًا وجد نفسه مضطرًا إلى التعامل مع السوريين «المنفلتين من عقالهم.» بل إنّ الأمر يصل

في هذا الكتاب حدّ الزعم بأنّ الضباط في جيش إبراهيم كانوا «يُجْبَرُون من قبل قائدهم على أن يدفعوا ثمن كلّ شيء يأخذونه من السكّان» (ص ٢٢٣). أنظر أيضًا:

Asad Rustum, «Syria under Mehmet 'Ali,» **American Journal of Semitic Languages and Literature**, 41 (1924 - 1925), p. 56.

حيث يدّعي أسد رستم أنّ السخط الشعبيّ على حكم محمّد علي كان «أوّل ردّة فعل أبدتها سوريا القروسطيّة على عمليّة غَرْبَنَة.» غير أنّ العمل الأكثر إزعاجًا من سواه هو كتاب لطيفة محمّد سالم، **الحكم المصري في الشام ١٨٣١ ـ ١٨٤١** (القاهرة: مدبولي، ١٩٨٣) حيث يُصَوِّر احتلال محمّد علي لسوريا كجزء حتميّ من رسالة مصر التاريخية، ويُصَوِّر الدور المصريّ في سوريا على أنّه «دور حضاريّ» لعب فيه جيش محمّد علي دور الطليعة الخيّرة!

(٧) بدأ الحصار المصري لعكّا في العام ١٨٣١، وسقطت في أيّار (مايو) ١٨٣٢؛ أمّا معركة قونية فوقعت في كانون الأوّل (ديسمبر) ١٨٣٢. من أجل مزيد من المعلومات، أنظر

Fahmy, **All the Pasha's Men**.

وأنظر أيضًا: MMM1, doc. 826, 29 - 30 Za 1247 [30 April - 1 May 1832], p. 286.

(٨) الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ٣، ص ٨٧١. هذان الشيخان، اللذان صادر بشير شهاب أراضيهما، صفح عنهما محمّد علي لاحقًا وعادا إلى جبل لبنان، حيث نشب خلاف جديد بعد أن اشتكيا أنّ بشيرًا قد سرق بعضًا من أملاكهما. أنظر:

MMM3, doc. 5359, 24 Z 1253 [21 March 1838], pp. 360 - 362.

(٩) الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ٣، ص ٨٤٦.

(١٠) نوفل نعمة الله نوفل، **كشف اللّثام عن محيا الحكومة والأحكام في إقليميْ مصر وبرّ الشام**، قدّم له وحقّقه وأعدّ ملاحقه وفهارسه ميشال أبي فاضل وجان مُخول (طرابلس: جروس برس، ١٩٩٠)، ص ٢٩٨ ـ ٣٠٣. يزعم نوفل والكاتب الذي نسخ المخطوط الأصليّ في العام ١٨٩٦ أنّ إبراهيم باشا اكتشف في يوم من الأيّام أنّ مملوكًا له ممّن لا يشكّ في أمانتهم ووفائهم قد سرق منه. ويقول الناسخ إنّ الرواية التي سمعها تصف إبراهيم الغاضب الذي أمر المملوك بأن يركب معه، مصحوبًا بنفر من عسكره حملة المعاول والمرحوم أبي سليم عبد الله نوفل (والد نوفل نوفل) وكان من حاشيته. ولأنّ إبراهيم ظلّ مدى الطريق عابسًا مقطّبًا لا ينبس ببنت شفة غيظًا وحردًا، فإنّ أبا سليم ظنّ المنيّة معدّة له لأنّه لم يَرَ ثالثًا إلاّ المملوك وهو أعزّ الناس على قلب الباشا. حتّى إذا وصلوا إلى موضع أراده، أَمَرَ الحفّارين فاحتفروا قبرًا (يزعم نوفل أنّ إبراهيم أَمَرَ المملوكَ بأن يحفره بنفسه). ولمّا تمّ الأمر مال إبراهيم إلى المملوك وصرخ به أن ينزل الحفرة. فقال التعيس: الأمان يا سيّدي، ماذا عملت؟ فصرخ به إبراهيم صوتًا آخر أقوى، فلم يسع المملوك إلاّ الطاعة، فنزل وردموه بالتراب ليدفن حيًّا. وعندئذٍ مال إبراهيم إلى أبي سليم فرآه جاحظ العينين أصفر اللّون شاحب الوجه. فقال له: وأنت مالك؟ أجابه: أرعبتني حتّى أحدثتُ في لباسي، فضحك الباشا حتّى استلقى على قفاه.

(١١) الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء**، ٣، ص ٨٦٢.

(١٢) **Lütfi, Tarih-i Lütfi**, 8, p. 42.

وانظر أيضًا:

Baron d'Armagnac, Nézib et Beyrout: Souvenirs d'Orient, 1833 - 1841 (Beirut: Lahd Khater, 1985 [1844]), p. 47.

(١٣) MMM 2, doc. 3433, 11 M 1250 [20 May 1834], p. 397.

(١٤) MMM 3, doc. 4137, 6 Ra 1251 [3 July 1835]), p. 26.

(١٥) MMM3, doc. 5305, 26 Za 1253 [21 February 1838], p. 33.

ويزعم نوفل في كشف اللّثام، ص ٢٩٨، أنّ التعذيب كان يُسْتَعْمَل وسيلةً لاستنطاق المظنون بهم، وأنّ أهون ما هنالك ضربُ السياط أو العصيّ التي لا تُعَدّ بالجَلْدات بل بما تَكَسّرَ من العصيّ على ظهر المضروب أو رجليه. فإنْ قيل إنّ فلانًا ضُرِب مئة عصا فالمقصود أنّ المئة تكسّرت عليه لا أنّه ضُرب مئة مرّة فقط.

(١٦) MMM 3, doc. 5372, 2 and 4 M 1254 [8 and 30 March 1838], p. 371.

(١٧) MMM3, doc. 5326, 7Z 1253 [4 March 1838], p. 348.

(١٨) كان أوّل مَنْ قدّم فكرةَ استخدام الموارنة ضدّ الدروز هو والي دمشق، أنظر:

MMM3, doc. 5312, 29 Za 1253 [24 February 1838], p. 340.

(١٩) MMM3, doc. 5378, 8 M 1254 [3 April 1838], pp. 377 - 378.

(٢٠) MMM3, doc. 5426, 15 R 1254 [7 July 1838], p. 397.

وليس معروفًا إنْ كانت الرّسالة قد أُرسِلَتْ من قبل إبراهيم نفسه؛ ذلك أنّ الوثيقة لا تتحدّث سوى عن «البشرى بانتصار السّرعسكر على الدروز.» لكنّ اللّغة المُسْتَخْدَمَة توحي بأنّ إبراهيم هو الذي كتبها.

(٢١) MMM3, doc. 5444, 12 Ca 1254 [3 August 1838], p. 405.

ويزعم الشدياق أيضًا (وهو زعم غالبًا ما ردّده المؤرّخون اللاّحقون) أنّ إبراهيم قد أعطى المسيحيين الأسلحة «إلى الأبد» لكن بشيرًا سمح سرًّا لدروز الشوف أن يؤازروا إخوتهم في الدّين في حوران. وإنّ أحد الأسباب لدوام الاقتباس من الشدياق (الذي نُشِرَ كتابه لأوّل مرّة سنةَ ١٨٥٩) هو، جزئيًّا، مسعى المؤرّخين اللاّحقين إلى رسم صورة مستساغة لبشير، الذي كان واقعًا بين مطرقة روابطه بالوجاهة اللبنانية وسندان واجباته حيال سيّده المصري. ويؤكّد كمال الصليبي أنّه بعد انتصارات إبراهيم باشا على الدروز، استسلم المتمرّدون «بشروط هيّنة.» أنظر:

Salibi, The Modern History of Lebanon, p. 36.

وعلاوةً على هذا، يزعم الصليبي أنّ طلب إبراهيم باشا مؤازرةَ بشير الثاني ضدّ الدروز قد أربك هذا الأخير حقًّا (ص ٣٥). غير أنّه ليس ثمّة أدلّة تكفي للتأكيد على أنّ بشير شهاب قد ارتبك، وعلى العكس من ذلك فإنّ جميع الدلائل تشير إلى أنّ بشيرًا قدّم هذه المؤازرة بلا تردّد حين طُلِبَتْ منه في النهاية. وهذا ما نجده لدى رستم في كتابه، **بشير بين السلطان والعزيز**، مع أنّه يستعير من الشدياق أيضًا ليؤكّد في الجزء الأوّل، ص ١٤٢، أنّ بشير شهاب سمح سرًّا لدروز الشوف بأن يساندوا المتمرّدين في حوران. ومرّة أخرى نقول إنّه، باستثناء ما ذكره

الشدياق، ليس ثمّة سوى القليل ممّا يدعم الزّعم بأنّ بشيرًا لم يكن مواليًا لإبراهيم كلّ الموالاة.

(٢٢) See Salibi, **The Modern History of Lebanon**, p. 47; Fawaz, **An Occasion for War**, p. 21.

وكذلك: رياض غانم، **المقاطعات اللبنانية في ظلّ الحكم المصري** (المختارة، لبنان: التقدّميّة، ١٩٨٨)، ص ١١٦؛ ياسين سويد، **التاريخ العسكري للمقاطعات اللبنانية في عهد الإمارتين** (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٥)، ٢، ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٢٣) DDC 5, Deval to Molé, incl. 1, 30 June 1838, p. 392.

(٢٤) DDC 5, Deval to Molé, 30 June 1838, p. 392.

(٢٥) DDC5, Deval to Molé, 7 July 1838, p. 396.

(٢٦) «الثورة الدرزيّة»، UATS، ٣ ـ ٤، ص ٢٢٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٢٨) DDC 5, Deval to Molé, incl. 1, 16 July 1838, p. 399.

(٢٩) MMM4, doc. 6307, Selh Ra 1256 [1 June 1840], p. 348.

(٣٠) FO 78/412, firman (in Arabic) of Ibrahim Pasha of 7 June 1840, incl. in Consul Moore's dispatch of 24 June 1840.

(٣١) MS, 1, p. 2.

(٣٢) MMM4, doc. 6318, 6 R 1256 [7 June 1840], PP. 364 - 365, and MMM4, doc. 6318, 3 R 1256 [4 June 1840], p. 366; MMM4, doc. 6307, 26 Ra 1256 [28 May 1840], pp. 343 - 344; MMM 4, doc. 6307, 27 Ra 1256 [29 May 1840], p. 350.

(٣٣) MMM 4, doc. 6390, n.d., p. 416. Harik, **Politics and Change in a Traditional Society**, p. 246.

غير أنّ كرم رزق يشكّك في صحّة الوثيقة لأنّها ليست مؤرّخة ولا تحمل إمضاء البطريرك، ولأنّه ليس هنالك أيّ تسجيل للأصل في مخطوطات بكركي. أنظر:

Karam Rizk, **Le Mont-Liban au XIXe siècle: De l'Emirat au Mutasarrifiyya** (Kaslik, Lebanon: Bibliothèque de l'Université Saint - Esprit, 1994), p. 92.

وهناك عدد من الوثائق الأخرى التي تشير إلى وحدة هدف مماثلة بين الأهالي. أنظر مثلاً:
MMM 4, doc. 6307, 28 Ra 1256 [30 May 1840], p. 345.

(٣٤) يزعم حريق «أنّه ليس ثمّة شكّ في أنّ الفلاّحين قد أخذوا زمام القيادة بأيديهم.» أنظر:
Politics and Change in a Traditional Society, p. 245.

ولقد لعب القادة الشعبيّون، مثل أبو سمرا غانم وأحمد داغر، دورًا مهمًّا في شنّ غارات على عسكر المصريين. ومنها أنّهم نهبوا الطحين الوارد إلى عسكر بيروت. أنظر: الشدياق، كتاب **أخبار الأعيان**، ٢، ص ٤٥٨. ويشير الشدياق وأرسانيوس فاخوري إلى «الجهلة» لدى تناولهما لانتشار شائعات التجنيد الإلزامي والسبب في تصديقها. ويبدي فاخوري قسوة خاصّة تجاه المتمرّدين المسيحيين الذين يقول إنّهم خُدِعُوا من قبل الدروز الخونة ودُفِعوا إلى التمرّد على بشير. أنظر:

AUB MS 791; manuscript copied in 1893.

(٣٥) FO 78/412. عريضة (بالعربيّة) رفعها أهالي جبل لبنان إلى الأمير أمين في ١١ تموز (يوليو) ١٨٤٠، ووردتْ في رسالة القنصل مور المؤرّخة في ٢٤ تموز ١٨٤٠. وتَعْرض هذه العريضة مطالب المتمرّدين الأساسية: التوقّف عن نزع الأسلحة والإساءة إلى النساء؛ وتخفيض الضرائب، التي كانت غالبًا ما تُجْمَع مرّتين في العام الواحد؛ والتوقّف عن سَوْق الناس إلى عمل السخرة في مناجم الفحم التي فُتِحَت أثناء الحكم المصري.

(٣٦) MMM4, doc. 6307, 27 Ra 1256 [29 May 1840], P. 342.

(٣٧) FO 78/395. عريضة (بالعربيّة) مرفوعة إلى السلطان وإلى السفيرين البريطاني والفرنسي عند الباب العالي.

(٣٨) FO 78/356, Ponsonby to Palmerston, 23 June 1840.

(٣٩) بحسب المبشّر الأميركي، إيلي سميث، فإنّ أربعين ألف قطعة سلاح على الأقلّ انهمرتْ على جبل لبنان أثناء التمرّد. أنظر: «Letter from Mr. Smith at Beyroot,» MHROS, 3, p. 326.

(٤٠) AL, 1, PP. 35 - 37. See also FO 78/356, Wood to Ponsonby, 23 August 1840.

لم تقم الحكومة العثمانية بأيّة محاولة للحيلولة دون مثل هذا التمثيل؛ ولم تكفّ عن الإشارة إلى القوى الأوروبية بأنّها «القوى الصديقة» التي كان لدعمها و«نواياها الطيّبة» (arzu-yu dostane) دور أساسيّ في إعادة السلطة العثمانية في سوريا. أنظر:

Takvim-i Vekayi, no. 204, 24 C 1256 [22 August 1840].

(٤١) في وثيقة وزّعها البطريرك حبيش بين النخب المارونية من أمراء ومشايخ وغيرهم، ألحّ على كلّ الموارنة بأن يطيعوا السلطان، وأن يكونوا متيقّظين لصالحهم العام، وبأن يكونوا معتنين بالصلح بين المتنازعين. وقال أيضًا إنّ الخسائر العموميّة لقيام المصالح أو لدفع المظالم تتوزّع بالإنصاف، وإنّ هذا الاتحاد يكون مستمرًّا بلا انحلال، وإنّ من سعى بضدّه يكون الجميع ضدّه، وإنّ مقام كلّ واحدٍ يُحْفَظ حسب مرتبته. ومن الواضح أنّ الكنيسة المارونية كانت تحاول توحيد النخب خلف رؤية للطائفة لا يعود فيها البطريرك مُجرّدَ زعيم روحيّ للكنيسة وإنّما الحكم والممثّل لطائفة منظّمة من الموارنة. أنظر: الشدياق، كتاب أخبار الأعيان، ٢، ص ٤٧٦ ــ ٤٧٧؛ وكذلك:

Harik, Politics and Change in a Traditional Society, p. 255.

(٤٢) يقول وود إنّ «مقاطعجيّة الإقليم من مختلف الألقاب أصرّوا على استعادة حقوقهم الإقطاعية على الفلاّحين... وقال الفلاّحون إنّهم سيقاومون ذلك، وطالبوا بمشاركةٍ متساوية في الحقوق التي مُنِحَتْ لهم من قبل الـ Hatti Scheriff [مرسوم الكلخانة]. وهذا ما دفعهم لامتشاق السلاح لطرد الأعداء.» وقد أضاف إلى هذا أنّ «الشيوخ جدّدوا عداواتهم العائلية القديمة.» أنظر:

Wood to Ponsonby, 17 Februray 1841, in A.B. Cunningham, ed., **The Early Correspondence of Richard Wood 1831 - 1841** (London: Offices of the Royal Historical Society, 1966), pp. 213 - 214.

(٤٣) RW, Box 2, File 3, 29 October 1840.

(٤٤) على سبيل المثال، أشار سليم باشا إلى فرنسيس الخازن بأنّه «فخر ملّته سرّ عسكر الذميّون.» أنظر: نشرة محمّد سليم باشا قائد جيوش الدولة العليّة إلى اللبنانيين بتاريخ ٢١ شوال ١٢٥٦ [١٥ ديسمبر ١٨٤٠] في:
MS, I, p. 24, and **Takvim-i Vekayi**, no. 211, 23 N 1256, [18 November 1840].

(٤٥) أنظر النصّ الكامل في: **Lûtfi, Tarih-i Lûtfi**, 8, p. 464.
وقد اقتُبِسَ من هذا النصّ أيضًا في: رستم، **بشير بين السلطان والعزيز**، ٢، ص ٢٠٨. وأنظر أيضًا: بولس نجيم، **القضيّة اللبنانيّة** (بيروت: الأهليّة للنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ٢١٩ ــ ٢٢٠. ومن أجل مزيد من الإشارات إلى «القبائل» الدرزية في المراسيم العثمانية، أنظر:
Takvim-i Vekayi, no. 230, 27 C 1257 [15 August 1841].

(٤٦) في المقالات المنشورة في جريدة **Takvim-i Vekayi** حول شؤون سوريا، ثمّة إشارة وردت في العدد ٢٩٢، ٩ تشرين الأوّل ١٨٤٥، هي من بين أوائل الإشارات التي يمكن أن نجدها إلى «جبل لبنان» (Cebel-i Lübnan). فالتقارير العسكرية وتقارير الوالي لم تكن تستخدم مصطلح «جبل لبنان» في سنة ١٨٤٠.

(٤٧) Ponsonby to Wood, 17 October 1839, in Cunningham, **The Early Correspondence of Richard Wood**, p. 138.
غير أنّنا يجب أن نلاحظ هنا أنّه في حين سعى البريطانيون إلى تعزيز علاقتهم بالنخب الدرزية، فإنّهم كانوا يولون مصالح المسيحيين أهمّيّة كبرى. والحال أنّ سوريا كانت، منذ بداية الإعادة، بمثابة ورقة اختبارٍ ما إذا كانت الدولة العثمانية صادقة أم لا بشأن الإصلاحات. وعلى الرّغم من أنّ عددًا من الشيوخ الدروز سعوا وراء الحماية البريطانية، وعلى الرّغم من رعاية اللورد پونسونباي للدروز كثقل مقابل لدعم الفرنسيين للموارنة، فإنّ السياسة البريطانية بقيت داعمةً بوجه عام لمن دعاهم اللّورد أبردين «تلك الطبقة النفيسة في إمبراطورية السلطان.» أنظر:
FO 78/473, Aberdeen to Canning, 22 January 1842.

(٤٨) Wood to Ponsonby, 14 October 1839, in Cunningham, **The Early Correspondence of Richard Wood**, p. 136.

(٤٩) لم تكن فكرة البطريرك الماروني عن الحماية بالفكرة التي تنأى بالموارنة عن السيادة العثمانية، وإنّما تؤكّد هذه السيادة من خلال إتاحة قناة اتّصال بين الموارنة وإستانبول من فوق رؤوس الموظّفين المحليين. وعلى سبيل المثال، فإنّ الالتماس المُقدّم للنمساويين خلال مرحلة الإعادة كان يرمي إلى توسيط حكومة النمسا مع السلطان لضمان الحقوق والامتيازات التي تطالب بها الكنيسة المارونية لمصلحة الشعب. أنظر: RW, Box 2, File 3, 29 October 1840.
وبخلاف ما زعمه كثير من المؤرّخين، فإنّ بعض الشيوخ الدروز كانوا يساندون حكم بشير شهاب بقوّة، كما كان كثير من الشيوخ الموارنة يعارضونه معارضة شديدة. والجدالات ضدّ حكم بشير شهاب، كانت مفعمة باتّهام بشير بالطغيان وانعدام الضمير. انظر أيضًا: Harik, **Politics and Change in a Traditional Society**, pp. 290 - 293.

(٥٠) «Memorandum for His Excellency the Emir Besher to Serve him as a Guide for Forming Provisional Regulations for the Government of Mt Lebanon,» submitted on 11 February 1841, incl. in Wood to Ponsonby, 4 February 1841, in Cunningham, **The Early Correspondence of Richard Wood**, pp. 224 - 226.
وبالطبع، فإنّ مسألة التمثيل كانت مسألة بسيطة بالنسبة إلى وود. وكما قال في رسالة إلى بونسونباي، فإنّ كون السكّان في سوريا «مؤلّفين من طوائف متعدّدة ـ لكلّ منها أعرافها وقوانينها وامتيازاتها ـ وكون كلّ طائفة منها تبدي أشدّ الكراهية حيال الأخرى،» يجعلان إقامة حكومة طائفية قائمة على المبادئ الدينية أمرًا حكيمًا. وبعبارة أخرى، فقد اعتبر وود أنّ المشكلة هي في إقامة «انسجام وإرادة طيّبة بين الطوائف وكبح تعصّب الأتراك.» أنظر:
Wood to Ponsonby, 17 May 1841, in Cunningham, **The Early Correspondence of Richard Wood**, pp. 243 - 244.

(٥١) RW, Box 2, File 3, 29 October 1840.

(٥٢) Ibid.

(٥٣) كان هذا التميز واضحًا جدًّا لدرجة أنّ «الحظوة» التي طُلِبَتْ من السلطان كانت تشتمل في معظمها على حقوق وامتيازات لرجال الدّين. فقد طالب البطريرك بأن تُعفى ملكيّته وملكيّة الكنيسة من الضرائب، وبأن يُعفى الأساقفة من أيّ نوع من أنواع العمل، وأن تُعطَى الكنيسة المارونية «حرّيّة كاملة» وسلطة مطلقة في جميع المسائل الكنسيّة المتعلّقة بالطائفة. كما طالب أيضًا بأن يُسْمَح له وللأساقفة بركوب خيلٍ مزيّنة بالزيّ الملائم، وبأن يُسْمَح لهم بالسفر حيثما أرادوا دون تدخّل، وبأن يُجاز لهم ترميم الكنائس والأديرة دون أن يطلبوا أيّ إذن أو ترخيص. وعلاوةً على هذا، فقد طالب البطريرك بأن يتمّ تعيين الكهنة قضاةً في النزاعات المدنيّة التي تنشب ضمن الطائفة المارونية بحسب قوانين الإمبراطورية في الحالات غير المتعلّقة بالشؤون الكنسية. ولقد أكّد البطريرك أنّه في الحالات التي تُفْرَض فيها عقوبة الموت سيقوم الكهنة بتسليم المتهم إلى «حاكم جبل لبنان الماروني،» في حين يُقضى في أيّ نزاع مدنيّ مع البطريرك في ديوان شيخ الإسلام في إستانبول.

(٥٤) يوضح حريق هذا الأمر جيّدًا لكنّه يقتصر في هذا الإيضاح على الطائفة المارونية. أنظر:
Harik, **Politics and Change in a Traditional Society**, p. 254.

(٥٥) أنظر: عادل إسماعيل، محرِّر، **لبنان في تاريخه وتراثه** (بيروت، ١٩٩٣)، ص ٣٤٢، حيث تجد معلومات عن خطّة القنصل الفرنسي بوريه لإقامة إمارة مسيحية في جبل لبنان. لكنّ الدعم الدبلوماسي الفرنسي لم يُقَدّم مباشرةً خوفًا من أن يشجّع ذلك النمساويين على المطالبة بإمارات مسيحية مماثلة في البلقان.

(٥٦) Harik, **Politics and Change in a Traditional Society**, p. 253.

(٥٧) شكّلت الصراعات على الضرائب عنصرًا هامًّا في نزاعات الإعادة. ففي محاولة لإنصاف الموارنة والدروز، دخل العثمانيون والأوروبيون في مفاوضات مديدة حول النسب المئوية الدقيقة التي يجب أن تدفعها كلّ طائفة، وهي قضيّة غدت أعقد عندما انضافت إليها مسألةُ

التعويض عن الأضرار الحاصلة أثناء إعادة السيطرة العثمانية وأثناء عنف عام ١٨٤١. من أجل مزيد من المعلومات، أنظر:

E. Farah, **The Road to Intervention: Fiscal Politics in Ottoman Lebanon** (Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1992).

(٥٨) RW, Box 4, File 8/307, Wood to Ponsonby, 24 February 1841.
لم يكن الشيوخ الدروز وحدهم من ألحّوا على المطالبة بإعادة أراضيهم. فآل الخازن، الذين كان قد نُفِيَ عدد منهم، عادوا مصمّمين على استرجاع ملكيّاتهم في كسروان وعلى أخذ تعويضات عن تضحياتهم خلال الحرب. أنظر العريضة التي رفعها عدد من الشيوخ الخازنيين إلى القائد العسكري العثماني بعد الحملة على المصريين، مطالبين بتعويضات عن خسائرهم. أنظر:

KHA, doc. 6 (n.d.).

(٥٩) Fawaz, «Zahle and Dayr al - Qamar,» pp. 50 - 51.
وكذلك: مشاقة، **الجواب**، ص ٢٢٤. ولقد وصف إيلي سميث الوضع في رسالة إلى الـ **Missionary Herald** كُتِبَتْ بعد صدامات ١٨٤١ مباشرةً: «بدلاً من السعي إلى استرضاء [الدروز]، ومعاملتهم بالاحترام الذي تقتضيه مرتبتُهم السابقة، والتي كانوا يُعَادون إليها الآن، فإنّ سلوك [المسيحيين] كان السلوك المعاكس تمامًا. إنّ المرتبة التي تحتلّها نبالتهم الأبرز هي مرتبة الأسياد الإقطاعيين. ومن بين المناطق السبع التي تشكّلتْ منها إمارةُ لبنان القديمة، كانت ستٌّ تحت سيطرة الوجهاء الدروز الإقطاع. ثمّ غدا أسيادَ واحدة من هذه المناطق مسيحيّون موارنة، وظلّت خَمْسٌ تحت السيطرة الوراثية للشيوخ الدروز، الذين لم يكفّوا عن ادّعاء حقّهم على السكّان بالخدمة العسكرية. وحين تضعف الحكومة العامّة، فإنّ الأسياد المطلقين لهؤلاء السكّان يضعفون أيضًا. ومن بين هؤلاء السكّان عدد كبير جدًّا من المسيحيين، الموارنة بصورة رئيسة، مبعثرين بين الدروز، ويشكّلون قرى كاملة في بعض الأحيان. ولقد أظهر هؤلاء أينما وُجِدوا نزوعًا إلى الاستخفاف بأسيادهم السابقين، وقد شجّعهم البطريرك على سلوكهم هذا.» أنظر:

«Letter from Me. Smith at Beyroot,» **MHROS**, 3, pp. 326 - 327.

ويقول أبكاريوس إنّ بشير قاسم استخدم «أوباش الناس» وازدرى بدعم العائلات الوجيهة، ولم يُبْدِ تجاههم أيّ احترام. أنظر: اسكندر ابن يعقوب أبكاريوس، كتاب نوادر في ملاحم جبل لبنان، وهو كتاب مترجم إلى الإنكليزية بعنوان:

The Lebanon in Turmoil: Syria and the Powers in 1860, ed. and r. J.F. Scheltema (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1920), p. 18.

(٦٠) BBA IMM SD 2157, Leff. 1, n.d.، وكذلك: الشدياق، كتاب أخبار الأعيان، ٢، ص ٤٧٩.

(٦١) مشاقة، **الجواب**، ص ٢٢٧.

(٦٢) الشدياق، كتاب **أخبار الأعيان**، ٢، ص ٤٧٩. من المهمّ أن نلاحظ أنّ عدد القتلى يختلف

من مصدر إلى آخر. فمشاقة، مثلاً، يقول إنّ اثنين وثلاثين درزيًّا وأربعة مسيحيين قد قُتلوا في الحادث؛ في حين يؤكّد الشدياق أنّ عدد القتلى من الدروز هو سبعة وعشرون.

(٦٣) BBA IMM 1135, Leff. 21. 20 C 1259 [18 July 1843]. وكذلك: الشدياق، كتاب أخبار الأعيان، ٢، ص ٤٧٩.

(٦٤) الشدياق، كتاب أخبار الأعيان، ٢، ص ٤٨٧.

(٦٥) خوري، مجمع المسرّات، ص ٥٣.

(٦٦) الشدياق، كتاب أخبار الأعيان، ٢، ص ٤٧٦ ــ ٤٧٧.

٥

إعادة ابتكار جبل لبنان

أطلق عنفُ ١٨٤١، الذي أثار في البداية القرويين المسيحيين في دير القمر ضدّ المشايخ الدروز العائدين، العنانَ لصراع مفتوح بين النخب حول ماهية جبل لبنان. فالمؤرّخون ورجال الدّين، والوجهاء والموظّفون العثمانيون، وكذلك المبشّرون الأجانب والقناصل الأوروبيون الذين أبدوا ثقةً متغطرسةً ـ أيْ كلُّ الذين تدخّلوا في التاريخ المدوّن وأعطوه هيئته وشكله ـ راحوا يتجادلون حول أفضل الطرق لجلب السكينة إلى جبل لبنان. ولقد اتفقوا، انطلاقًا من روحيّة «التنظيمات» وانسجامًا مع مبادئ الإعادة، على شيء واحد: أنّ النظام في جبل لبنان لا ينبغي أن يَخْرق «معتادَه القديم.» ولكنّ المشكلة كانت تَكْمن في تحديد هذا المعتاد، والاتفاقِ على معنى التقليد. وحتّى قبل وفاة بشير شهاب في المنفى عام ١٨٥٠، كان مغزى وذكرى حكمه المديد والمعقّد قد وقعا في شراكِ صراع على التركة يدين لابتكار التقليد بأكثر ممّا يدين للتقليد ذاته.[١] فبقدْرِ ما كانت الكنيسة المارونية تساند العودة إلى إمارةٍ مسيحية مزعومة، كان الوجهاء الدروز الذين حملوا العبء الثقيل لمطامح بشير يعارضون تلك العودة. ولم تكن القضية التي شَقّت النخبَ سوى الأرض: مَنِ الذي يجب أن يسيطر عليها ويَحْكمها ويديرها. غير أنّ هذه القضية، في مستواها الأعقد، عملتْ على إعادة مَفْهَمَة هذه الأرض والجماعات القاطنة فيها. وفي هذا السياق، وفي ظلّ العناية الأوروبية ـ

العثمانية بالتقدّم، أُعِيدَ تشكيلُ جبل لبنان جغرافيًا وأُعيد ابتكارُه بحسب الطوائف المقيمة فيه.

تَلَتْ عنفَ ١٨٤١ جهودٌ نخبويةٌ متعدّدة ترمي إلى إعادة رسم الحدود السياسية والاجتماعية الدقيقة، وبلغتْ ذروتَها في كانون الأوّل ١٨٤٢ مع القرار الأوروبي ـ العثماني المشترك بتقسيم جبل لبنان على أساس ديني. وفي عام ١٨٤٥، قام شكيب أفندي، وزيرُ الخارجية العثماني، بالإمعان في إعادة تنظيم إدارة جبل لبنان على أساس طائفي. وسوف يعمد هذا الفصل إلى استكشاف كيفية إعادة النخب تكوين نفسها سياسيًا على أسسٍ طائفية تقليدية مزعومة، في حين كانت السيادةُ العثمانيةُ المطلقة «مدى الأيّام والدوران» تَتقوّض في كلّ مناسبة. كما أُجادل بأنّ الخضوع غير الرسمي للقوى الأوروبية قد ترافَقَ مع الخضوع الرسمي للدولة العثمانية الآخذة بالتغيّر. فعلى الرّغم من بقاء السلطان سيّدًا على جبل لبنان، فإنّ حضور المبشّرين اليسوعيين والأميركيين البروتستانت وحضورَ العملاء مثل ريتشارد وود قد وسّعا بصمتٍ حيّزَ الإطاعة لِيَشْمل فرنسا وبريطانيا العظمى.

فالأمر لم يقتصر على تثبيت التفاعل بين الموارنة وفرنسا، على سبيل المثال، من خلال وثائق أو معاهدات تاريخية محدّدة، كرسالة لويس الرابع عشر بشأن حماية الموارنة عامَ ١٦٤٩ ومعاهدة باريس عامَ ١٨٥٦، بل تعدّاه إلى تعاظم الإفصاح عن كلّ ذلك من خلال خطاب عن التقدّم والحضارة. فلا الزعماء الموارنة ولا الزعماء الدروز سعوا إلى القطيعة مع الإمبراطورية العثمانية، لكنّ كِلا الطرفين راح يتصوّر هذه القوّة الأوروبية أو تلك حاميةً لطائفته ومقرِّرةً لمصيرها السياسي، ولاعبًا يمكن أن يؤثّر في مسار السياسة مثل السلطان نفسه بل وأكثر منه في بعض الحالات. ولقد تمّت إعادةُ ابتكار جبل لبنان بحسب طوائفه، بمعنى أنّ هويةً طائفية عامّة وسياسية حلّتْ محلَّ سياسات الوجاهة غير الطائفية التي كانت السمةَ المميّزة لمجتمعٍ ما قبل الإصلاح. وهذا التبدّل لم يكن بالبساطة أو الاكتمال اللذين افترضهما كثير من المراقبين. فلقد أوضح المؤرّخون عددًا من العوامل التي فاقمت الوضع، بما فيها الغزوُ المصري، وسياساتُ المسألة الشرقية، وصعودُ الكنيسة المارونية. غير أنّهم افترضوا أنّ هذه الأسباب التاريخية قد مهّدت الطريقَ أمام إعادة انبثاق هويّة دينية أصلية متماسكة؛ ولم يتفحّصوا

القلقَ المتأصّل في هذا المشروع الطائفي النخبوي الجديد؛ ولم يلاحظوا بما فيه الكفاية تناقضاتِه الواضحة، وتردُّدَه، وهشاشتَه الأساسية.

ولقد أغفل معظمُ المؤرّخين هذه العوامل لأنّ المصادر التي اتّكأوا إليها كانت تأخذ هويّة الطائفة على أنّها من المسلَّمات. فالمراسلات القنصلية الأوروبية الضخمة حول النزاع الطائفي، والتي تشكّل العمودَ الفقريّ لمعظم السرديّات التاريخية الحديثة عن هذه الفترة، هي سيل من التقارير والرسائل والمذكّرات التي لا تُقَدّر بثمن. ولقد محّص المؤرّخون كلّ ذلك، واستخرجوا ما وراء المراسلات من سياسات معقّدة، وأوضحوا الأسبابَ والكيفيّةَ التي دفعت القوى المختلفة لأن تتصرّف بالطريقة التي تصرّفتْ بها. كما عمدوا إلى إجراء التقاطع بين المصادر بغية التوصّل إلى سرديّات متماسكة ومتّزنة، مُعَرّين أوهامَ كلّ قوّة أوروبية تدّعي أنّها تمثّل جماعَ التاريخ المحلّي. غير أنّهم لم يمسّوا ــ بل أعادوا إنتاج ــ تلك المغالطة الكبرى في مثل هذه التأرخة، ألا وهي التصوّر المتعلّق بالوجود النقيّ لعامل الطائفة.

سرد العنف

إنّ المقالات الأكثر رجحانًا حول العنف الطائفي هي تلك التي قدّمتها القوى الأوروبية. ففي عام ١٨٤٢، طالب اللّورد هودِنْ في مجلس اللّوردات بمعرفة ما تخطّطهُ الحكومة البريطانية لعلاج «الفوضى» التي جعلت الحركة في سوريا بصعوبة السفر «في قلب إفريقيا.»[٢] وكان الجواب الوحيد الذي استطاع اللّورد أبِرْدين أن يقدّمه بشيء من الثقة هو أنّ بريطانيا سوف تضاعف احتجاجاتها من أجل مواصلة الإصلاح العثماني.[٣] ومنذ البداية، لجأ المراقبون البريطانيون إلى معرفةٍ استشراقية في فهمهم للحوادث التي جرت في جبل لبنان. فقد كتب القنصل هيوروز أنّ «الخلاف على تملّك الأرض ومسائل تافهة هي الأسباب التي تقف وراء النزاع بين الطائفتين، اللّتين يُضرَب المثلُ بعدائهما.»[٤] أمّا اللّورد أبردين فقد توسَّعَ بشأن هذه العواطف في رسالة إلى ستراتفورد كانينغ، السفيرِ البريطاني في الأستانة:

«يعود العداء بين دروز جبل لبنان وموارنته إلى تاريخ قديم. فاختلاف العقيدة الدينية، فضلاً عن الصراع على السيادة السياسية بين الطرفين، وما أحرزه أحدُهما من تفوّق عدديّ وَازَنَ ما يتمتّع به الآخر من خصال حربيّة، لطالما سبّبت النزاعات بينهما. وكان الحُكْمُ الظالم الذي أقامه محمّد علي في السنوات الأخيرة، والذي نزل بالاثنين على نحوٍ متساوٍ تقريبًا، قد حافظ على السلام بين الطرفين المتنافسين؛ غير أنّ ما لديهما من ضروب الغيرة والعداء عاد فانبعث من جديد ما إنْ رحل المصريون، ليجلب الحرب التي دمّرتْ لبنان.»(٥)

ومع أنّ الدبلوماسيين البريطانيين صوّروا «التركيّ» المتعصّب المناوئ للحداثة شخصًا يخفي وراء مظاهره الغامضة رغبةً سرّيّةً وماكرةً في عرقلة سبيل الإصلاح وإيذاء المسيحيين، فإنّهم تصوّروا «قبائل» جبل لبنان الطائفية غيرَ حديثة. ففي نظر أولئك الدبلوماسيين، لم يكن الدروز والموارنة يخوضون حربًا عقلانية، بل يعيدون تمثيلَ صراعٍ سلفيّ قديم.

وإذا شدّد القنصل روز على العداء المتبادل الذي «يُضْرَب به المثلُ» بين المسلمين والمسيحيين، فإنّه عَقِبَ وصوله إلى سوريا من ضمن القوى المتحالفة في العام ١٨٤٠، وبسبب هزال معرفته بالتاريخ المحلّي، راح يتّكئ بصورة غريزيّة على افتراض آخر من الافتراضات الأوروبية الأساسية بشأن الإمبراطورية العثمانية: وهو العداء الإسلامي المتأصّل تجاه المسيحية. وقد أكّد روز أنّ الدروز هم بيادق التعصّب الإسلامي العثماني الكامن الذي ينمُّ على رغبة في تدمير المسيحية في الشرق. وكما قال كانينغ لأبردين، فإنّ «السيّد مور والسيّد وود متّفقان مع الكولونيل روز وغيره من القناصل في بيروت على توصيف التعصّب المنبعث لدى الأتراك، وعلى عدم ثقتهم وكراهيتهم المتنامية لكلّ ما هو مسيحيّ، واستعداداتهم السرّيّة للوقوف في وجه العدوان الأجنبي.»(٦) وهكذا فإنّ المواقف البريطانية والفرنسية من العنف المحلّي تهمّش عفويّة هذا العنف وتقلّل من شأن فاعليّة المسهمين فيه. ولطالما أدان القناصل الأوروبيون هذا العنف على أساسِ إهمالٍ عثماني مزعوم، أو أشاروا إلى مؤامرة عثمانية خفيّة تهيّج الدروزَ والموارنةَ إلى الحرب في محاولةٍ لإعادة ترسيخ حكمهم [العثماني] المباشر في جبل لبنان.(٧) فمثل هذا التأكيد على مكائد تركيّة مزعومة كان يضفي نوعًا من البنية

المدروسة على الحوادث المشوّشة التي كانت تجري على الأرض.[٨]

كان موقف فرنسا أقلّ مدعاةً للاستقطابات من موقف بريطانيا بكثير. فهذه الأخيرة كانت موزّعة بين التعاطف مع الدروز بوصفهم ثقلاً يقابل النفوذَ الفرنسيَّ لدى الموارنة، وبين العناية بحقوق المسيحيين. أمّا الحكومة الفرنسية فكانت تحاول جاهدةً أن تمدّ جسورًا مع الموارنة بعد اندحار الدعم الفرنسي لمحمّد علي في العام ١٨٤٠.[٩] أمّا اليسوعيون الذين كانت تربطهم علاقة سلميّة بالسلطات المصرية، فكانوا بدورهم يرتعدون لتصوّر عودة الحكم العثماني. وبعد هجمات الدروز على مراكز اليسوعيين في البقاع عام ١٨٤١، كتب بينوا بلانشيه، المبشّر اليسوعي الذي وصل في أوائل الثلاثينيات، أنّ «الهدف» الحقيقي للدروز كان دفع المسيحيين خارج جبل لبنان بصورة نهائية.[١٠] فأبعاد الكارثة، بالنّسبة إلى بلانشيه، كانت واضحة جميعًا: العثمانيون يدعمون الدروز في سعيهم للحدّ من حرّيّة جبل لبنان وإعادة ترسيخ «استبداد الأزمنة الماضية.» أمّا تعيين العثمانيين لعمر باشا في أوائل ١٨٤٢ حاكمًا مباشرًا على جبل لبنان بدلاً من بشير قاسم فكان بالنّسبة إلى بلانشيه بمثابة تأكيد لأسوإ ما لديه من المخاوف: «سوف تدخل عاداتُ المسلمين وطرائقُهم وقانونُهم شيئًا فشيئًا إلى جبل لبنان، ولن يعود هذا الأخيرُ ما كان عليه: مكانًا للحرية بالنّسبة إلى الديانة الكاثوليكية، وملجأً للمسيحيين المضطهدين وللمتحوّلين عن الإسلام.»[١١]

لقد كان تدخّل أوروبا أمرًا لا بدّ منه في رأي بلانشيه وبقيّة اليسوعيين، وفي رأي روز وكانينغ والقنصل الفرنسي بروسبير بوريه وسفير فرنسا في الأستانة البارون دي بوركيني. فما كان على المحكّ في جبل لبنان لم يقتصر على حلّ صراعٍ قبليّ طويل الأمد بل يتعدّى ذلك إلى مسار الحداثة، التي كانت تقف الآن عند مفترق طرق. وقرارُ العثمانيين بتعيين عمر باشا أجْبر القوى الأوروبيةَ على تهدئة التنافس فيما بينها والتأكيد على التزامها بـ «مطالب القوى المسيحيّةَ العادلة.»[١٢] وفي سلسلة من «المذكّرات المشتركة،» طالبت القوى الأوروبيةُ بحكومة غير عثمانية في جبل لبنان، على الرّغم من إدراك عدد من المراقبين الأوروبيين أنّ الحكم العثماني المباشر قد يكون أفضل وسيلة لتحقيق الأمن والنظام.[١٣] وراح كانينغ من جديد يتوسّل العقلية المحلية؛ فقد زعم أنّ مثل هذا الحكم العثماني لا يقتصر على كونه

في «تناقض مباشر مع روح الاحتلال العثماني [الجديد لسورية] عام ١٨٤٠ ومبادئه» بل إنّه «لا يمكن أن يكون مقبولاً لدى السكّان ما دامت الأهواء المحلية والعابرة قد حَرَفتْ مشاعرَهم الطبيعية.»[١٤]

ولمّا كانت هذه «الأهواء» المحلية تهدّد بإثارة مزيدٍ من العنف، فقد تحتّم إيجاد حلٍّ ما فورًا. ومن هذا المنطلق، التقى السفراء الأوروبيون في الأستانة في ربيع وصيف ١٨٤٢ كي يتوصّلوا إلى تسوية مشكلة العنف الطائفي. فاتّفقوا، بالرّغم من نزاعاتهم الخاصّة، على أنْ ليس لديهم ما يقدّمونه للسلطان في سيره المتردّد نحو «الحضارة الحديثة» سوى «الآراء الخيّرة.»[١٥] ولم يتوقّفوا ولو لحظةً للتأمّل في فهمهم للمهمّة المطروحة؛ فقد أكّدوا أنّ جذر العنف الحاصل مؤخّرًا يكمن في الماضي الأصلي المظلم، والذي سارعوا إلى القول إنّ قبائل جبل لبنان لا تزال تقيم فيه بعددٍ من المعاني وإنّ كثيرًا من «الأتراك» المتعصّبين لا يزالون يَتُوقون إليه.

ولقد انضمّ إلى هؤلاء في الأستانة عدد من الممثّلين العثمانيين، على رأسهم وزيرُ الخارجية صارم أفندي. وتمثّلتْ ردّة فعل الموظّفين العثمانيين على العنف الطائفي بالإشارة إلى الجماعات اللبنانية وكأنّها تقع على طيف متدرّج: ففي الطرف الأوّل من هذا الطيف ثمّة السلطان، الذي يصوّره الخطابُ العثماني بطريركَ الأمّة العثمانية الكلّيّ القدرة، وقد بَسَطَ إحسانَه على جميع رعاياه من خلال «التنظيمات»؛ أمّا في الطرف الآخر فثمّة الدروزُ والموارنة، «الطائفتان المفسدتان والممتلئتان بالشرّ البغيض والجديرتان بكلّ اللّوم والتقريع،» كما يؤكّد أحدُ التقارير العثمانية.[١٦]

مثل هذه الإدانة للطوائف اللبنانية كانت تلقي قناعًا على القلق والإحباط الواضحيْن في الرسائل التي أرسلها الحكام والقادة العسكريون. وقد عزّز إدراكُ الموظّفين العثمانيين الحادّ أنّ القوى الأوروبية تتدخّل على أسسٍ طائفية من إيمانهم بالأهمية الحاسمة للمركزية.[١٧] فبالنّسبة إليهم، كان العنف في جبل لبنان مثالاً حادًا على تأخّر محيط إمبراطوريتهم. وبدلاً من أن يكون «الأتراك» المتعصّبون هم المناوئين للحداثة، كما في تصوّرات الأوروبيين عن الحداثة، غَدَت الطوائف اللبنانية هي التي تُحْبط تحديثَ الهوية العثمانية. وكما تقول إحدى

الرسائل عن نشاطات أحد الوجهاء الدروز، فإنّ «العداوات الدموية أمر شديد الأهمية بالنّسبة إلى سكّان سوريا الريفية، ولذا فإنّه [أي الوجيه] يتصرّف بحسب الميل الذي عند سلالته.»(١٨) ومثلَ الأوروبيين، عمد الموظّفون العثمانيون إلى اعتبار الصراعات اللبنانية صراعات قديمة؛ ومثلَ الأوروبيين، أكّد العثمانيون أنّهم لا يسعون إلاّ إلى إعادة النظام والهدوء.(١٩) غير أنّهم بخلاف الأوروبيين لم يكن لديهم معنى واضحٌ لمهمّتهم، ولا الثقةُ الطاغية بقدرتهم على تأمين إطاعة أوامرهم.

ومن المؤكّد أنّ السلطات العثمانية كانت تفرّق بين المركز والمحيط، وتَجْمع اليزيديين والدروز والألبان في سلّة واحدة. غير أنّها كانت تضع نقاشها لمسائل جبل لبنان في إطار حكاية تتعلّق ببقاء الإمبراطورية. فالأمر لم يقتصر على تورّط الدروز والموارنة في صراع قديم «إلى يوم الدّين» بل تعدّاه إلى كون نزاعاتهما تهدّد أسس الإمبراطورية باستثارتها التدخّلَ الأوروبي.(٢٠) ولذا فإنّ من الممكن قراءة ردّة الفعل العثمانية على العنف كدليل على حالة انتقالية، وعلى إمبراطورية واقعة في إسار عالمين وزمنين. وكما كانت تشير ألقابُ التعظيم والتبجيل التي تحيط باسم السلطان، فإنّ أحد العالمَيْن كان يتوسّل عظمةً سابقة مكنونةً في فكرة السيادة العثمانية المطلقة التي احتملتْ، وتحدّت، مرورَ الزّمن. أمّا العالم الآخر فهو عالمٌ تخطّى فيه الزمنُ الإمبراطوريةَ أو هَدَّدَ على الأقلّ بأن يتخطّاها: عالمُ السيطرة والتدخّل الأوروبيين، عالمُ خطط التحديث التي وضعها محمّد علي، عالمُ إحساسٍ متعاظم بتأخّر الإمبراطورية، وهو ما أدّت محصّلتُه إلى مرسوم الكلخانة. ولقد كان هذا الإحساس بالانتقال واضحًا حتّى في الرسائل السرّيّة.(٢١)

فرجالٌ مثل مصطفى باشا، وهو القائد العسكري العثماني الذي أُرْسِل في أواخر ١٨٤١ لتسوية أمور جبل لبنان بعد الصدامات الطائفية، كانوا يقدّمون صورة مصغّرة عن المأزق العثماني. فقد بدأ مهمّته بإعادة توطيد النظام الاجتماعي، فاستدعى الـ Söz Sabibleri إلى بيروت، وجَرَّد بشير قاسم من سلطاته، وأعلم الوجهاء بأنّ عودة الشهابيين ليست موضع نقاش، وأعلن عن تعيين عمر باشا ــ وهو ضابط عثماني ذو مرتبة عالية من أصلٍ كرواتي ومن حاشية مصطفى باشا ــ حاكمًا على جبل لبنان.(٢٢) غير أنّ مصطفى باشا، بعيدًا من

إعادة ترسيخ السلطة العثمانية باسم السلطان الإصلاحي، كان يقطع رمزيًا وماديًا مع النظام القديم بإلغائه حكمَ السلالة الشهابية التي حكمتْ منذ العام ١٦٩٧. بيد أنّ هذه القطيعة لم تكن بالكاملة. فعلى الرّغم من أنّ «التنظيمات» كانت معنيّة ببناء أمّة حديثة، فإنّنا لا نجد في الرسائل سوى القليل ممّا يشير إلى الكيفية التي سيُنَفّذ فيها هذا التحديث.[٢٣] ولأنّ «التنظيمات» كانت متاحةً لتشكيلة من التأويلات، بما فيها التأويلُ الأوروبيُّ الذي يتيح التدخّل، فقد اعتبر العثمانيون إعادةَ تنظيم الإدارة المحلية أمرًا ضروريًّا لإعاقة التدخّل الأوروبي.[٢٤] فالحقّ أنّ «التنظيمات» وضعت العثمانيين في ورطة: ففي حين كانوا يعهّدون بإطاعة السلطان وإرادته في الإصلاح، كانوا يعتبرون السكّان المحليين رعايا غير قابلين للإصلاح أساسًا. وعلى أيّة حال، فإنّ الموظّفين العثمانيين كانوا واثقين بأنّ الإصلاح وحالة العنف يسيران يدًا بيد؛ وبأنّ من غير الممكن حماية النظام العامّ وتوفيرَ الأمن إلاّ بإخضاع الوجهاء المحليين وإقصاء أتباعهم «الأغبياءِ السذّج المتقلّبين» عن ميدان السياسة.[٢٥]

استخدام الماضي

لم تكن النخب المحلية مجرّد موضوعات سلبية، بل انتفعتْ ببراعة من العناية الإمبراطورية لتتشبّثَ بما اعتبرته حقّها ـ بحكم الولادة ـ في الملكيّةِ والهيبةِ واحتكارِ السياسة. وبينما راحت كلُّ نخبةٍ تردّ على مناورات الأخرى، عملتْ جميعُها على منح نوع من مصداقية للسرديّات التي كانت تترجّع في لندن وباريس والأستانة. فقد وَجَدَتْ كلٌّ من النخبتين الدرزيةَ والمارونية أنّ أفضل وَجْهٍ لخدمة رغبتها في السلطة، ولخدمة اقتناعها العنيد بأنّها وحدها التي تستحقّ أن تُمسك بهذه السلطة، هو بتقديم نفسها حارسةً للتقليد والنظام الاجتماعي، وتقديمِ منافستها مصدرًا للخيانة الدائمة. فالوجهاء الدروز أعلنوا أنّهم مسلمون غيورون مخلصون للسلطان، وأنّهم حلفاء صادقون لبريطانيا العظمى في آنٍ معًا.[٢٦] أمّا الزعماء الموارنة فقد أعلنوا أنفسهم أنصارًا مطيعين لآل عثمان، في الوقت الذي التجأوا فيه إلى فرنسا باسم التضامن المسيحي.[٢٧] كلّ من الطرفين، إذن، زعم

حقه بعباءة الولاء؛ وكلٌّ منهما راح يستخدم أيّ لغة تؤمّن له الشرعية ـ خاصّةً لغة الولاء والعقيدة ـ لكي يدعم قضاياه الخاصة.

فبعد القتال في دير القمر عام ١٨٤١، «ذكّر» البطريركُ الماروني البابَ العالي بأنّ بشير شهاب ومسيحيي جبل لبنان كانوا على الدوام موالين للدولة العثمانية، وبأنّ الدروز هم الذين خانوا السلطان ووقفوا مع المصريين؛ فالدروز لم يبدّلوا من مواقفهم إلاّ حين تحقّقوا من أنّ جيش إبراهيم باشا مهزوم لا محالة، لكنّ دير القمر كشفت الأمور على حقيقتها.[٢٨] وأمّا الشيخ الدرزي خاطر العماد فقد رَفَعَ، بدوره، عريضةً إلى الحكومة العثمانية أبان فيها عن رأيه في الحوادث ذاتها؛ فصوّر الأمرَ معركةً بين «سيف الإسلام،» الذي زعم أنّ الدروز قد حملوه بكلّ افتخار دفاعًا عن السلطنة السامية، وبين أعداء الإسلام، ممثَّلين بالموارنة الذين تدعمهم أوروبا. وقال إنّ الكفّار بالشريعة الإسلامية يقصدون إضعافَ الإسلام وإحلالَ طرائقهم محلّه وتسليمَ البلاد للأشقياء. وأضاف أنّ منظر هذا الفساد، منظرَ إحلال الكفر محلّ الإيمان، قد أحزن نفوسَ الدروز وملأ قلوبَهم بالكراهية والسخط، وأدّى إلى نشوب المعركة بين الدروز وأهالي دير القمر.[٢٩]

ما يهمّ هنا ليس حقيقةَ هذه المزاعم بل تشابهُها الأساسي، والتزامُها النظامَ الاجتماعي التراتبي، واعتمادُها عليه في تفسير الأحداث. وإيراد الشيخ خاطر العماد للاختلاف الديني المطلق ينبغي ألّا يَحْجبَ إدراكَه أنّ الصراع اجتماعي أساسًا. فهو يقرّ صراحةً بأنّ الصراع قد بدأ حين حاول المقاطعجيون الدروز جمعَ ضريبة الميري من القرويين الممتنعين عن دفعها، والذين يصفهم بازدراء بأنّهم كانوا على الدوام «رعايانا الذمّيين الذليلين والمقهورين.» وهو يتساءل، نظرًا إلى هذا التاريخ، «كيف يمكن تحمُّلُ مثل هذا السلوك من قرويين بائسين.»[٣٠] فما أزعجه ليس مسيحيّةَ هؤلاء القرويين، بل انحرافهم عن النظام الاجتماعي بأوامر من الأمراء الشهابيين والعملاء الأجانب.

إنّ ما أشار إليه اهتمامُ خاطر العماد وتنبيهُه المتكرّر إلى العملاء الأجانب هو أنّ طقوس سياسات النظام القديم قد أضحتْ تُؤَدّى على خشبة جديدة ـ على «مسرح الخداع» كما قال مبشّر أميركيّ ـ نُصِبَتْ بعد عام ١٨٤٠.[٣١] أمّا فورة الالتماسات المقدَّمة إلى القوى المختلفة فكانت تشير إلى محاولة النخب معرفةَ حدودها

وضبطها. فإيقاع السياسة قد تغيّر، وكذلك رهاناتُها. وفي حقبة من الزمن التطوّريّ، شعرتْ هذه النخب بالرّعب من أن تُهْزَم وتُخلّفَ في عالم يبدي عن حداثته على نحوٍ صريح وواضح. هكذا امتدّ حسنُ الضيافة ليُطاول الأجانب ـ القناصلَ والتجّارَ والمبشّرين ـ لا بوصفه كياسةً تجاه غرباء قَدِمُوا من بلدان بعيدة وحسب وإنّما بوصفه ضرورةً من ضرورات البقاء أيضًا. فقد أدركَ زعماءُ الدروز والموارنة على السّواء أنّ بإمكان القوّة الأوروبية أن تتحوّل لمصلحتهم على نحوٍ مربح وحاسم. وكانوا قد رأوا جيش إبراهيم باشا الحديث وهو يدمّر عددًا من جيوش العثمانيين، فلا يلبث أن يُسْحَق من قبل القوات الأوروبية الأعظم والأحدث.[٣٢] وكانوا يَعْلمون تمامَ العلم أنّ السفن الأوروبية هي التي حرّرتْ سوريا؛ وأنّ العملاء الأوروبيين هم الذين جَلَبوا إلى المنطقة ما يُقدّر بأربعين ألفًا من البنادق؛ وأنّ الإرساليّات الأوروبية (والأميركية) قد وفّرت الكثيرَ من الأدوية الحديثة المطلوبة.[٣٣] كما ازدادتْ فرصُ التجارة، وأمّنَ الوجهاءُ الأرضَ والعمالةَ لمصانع الحرير المقامة حديثًا. وفي المقابل، فقد غمر الأوروبيون والأميركيون الطائفتين كلتيهما باهتمام ساقهما إلى «الاعتقاد بأنّ لهما أهمية كبيرة في هذا العالم،» كما يقول القنصل الفرنسي بوريه.[٣٤] فقد توفّرتْ لهما إطلالة على عالم أوسع بكثير، وتوهّمتا أنّهما لاعبان أساسيّان في هذا العالم.

بيْد أنّ الأهمّ من كلّ هذا هو أنّ النخب المحلية أدركتْ أنّ من غير الممكن حيازةَ هذه القوّة في عالم ما بعد «التنظيمات» إلاّ على أسسٍ طائفية. فغاية النخب الدرزية والمارونية لم تكن تعزيزَ ما أبداه الأوروبيون أو العثمانيون من مواقف تجاهها، بل استخدام هذه العناية في إعادة توطيد النظام بتقديم نفسها محاورًا أصيلاً وحيدًا باسم ما دُعِيَ بالطوائف الأصليّة التي سكنتْ جبلَ لبنان. لقد سعت تلك النخب إلى تحويل طوائفها الدينية إلى جماعات سياسية، وإلى تسخير التقاليد المُبْتَكَرَة في خدمة قضاياها الخاصّة. فبناءُ هويةٍ سياسية طائفية لم يأتِ بصورة طبيعية، بل استلزم عرائضَ ولقاءاتٍ وممارسةَ ضغط أخلاقيّ وماديّ متواصل من قبل زعماء كلّ طائفة للتغلّب على المنافسين المحلّيين والفروق المناطقية والولاءات العائلية.[٣٥] ولقد جهدت النخب الدرزية والمارونية في أن تبدي للدولة العثمانية وللقوى الأوروبية عن جبهة موحّدة، متجاهلةً تاريخًا طويلاً من الزعامة اللاّطائفية.[٣٦] فالبطريرك الماروني كان يدرك جيّدًا صعوبةَ تنظيم الموارنة

في جماعة سياسية منظّمة، خاصّةً حين أُرْسِلَ سليم باشا، المبعوثُ العثمانيُ، إلى جبل لبنان في العام ١٨٤٢ لاستجلاء ما إذا كان السكّان المحلّيون يحبّذون إدارةً عثمانيةً مباشرة. فقد أعلن البطريرك أنّ الموارنة لا يرغبون ولن يرضوا بأيّ حاكم إنْ لم يكن شهابيًّا مسيحيًّا. ومع أنّه أكّد أنّ مثل هذا الحكم على جبل لبنان يتبع العادة وأشكال التنظيم القديمة، فقد طالب بمهلة أطول لاستقصاء الحقائق، واعترف بأنّه يحتاج وقتًا لكي يجمع أوجُهَ الشعب المحترمين قبل أن يُمكنه التحقّقُ من آراء الأهالي. كما أقرّ بأنّ عددًا من الوجهاء المسيحيين سبق أن قدّموا عرائض، أو هُمْ بصدد تقديمها، في معارضة عودة الحكم الشهابي. وهذا ما كان ينبغي تجاهله، كما قال البطريرك لسليم بك، لأنّ أميرًا شهابيًّا وحسب هو الذي ينبغي أن تكون له السيطرةُ الكاملة، في حين ينبغي الإبقاءُ على امتيازات الشيوخ الآخرين التقليدية إنّما ليس بوصفهم حكّامًا على جبل لبنان.(٣٧)

اتّصفتْ سيرورة بناء الهوية الطائفية بالتعقيد الهائل. فالمخاوف والإمكانات الطائفية كان لا يزال عليها أن تنازع جغرافيّات النظام القديم وأشكال التضامن التي تميّزه. ولطالما جُنِّدَت المعرفةُ في مجتمعِ ما قبل الإصلاح لخدمة القوّة والسلطة، لكنّها كانت معرفةً هيمنيّة. فالانقسامُ العلماني بين الـ söz sahibleri والأهالي، وحكمُ الأمير الشهابي، واحترامُ المرتبة الاجتماعيّة، وإطاعةُ السلطان المطلقة، كانت الأسسَ المقبولة للسياسة اللاّطائفية. وكانت هذه الأسس تستوعب الاختلافات الدينية والمناطقية وتَعْكس (وتنعكس في) الجغرافيا العائلية التي وَسَمَتْ جبلَ لبنان. ولكي تتماسك سياسةٌ طائفيةٌ وتغدو هيمنيّةً بالمعنى الغرامشي، فقد كان عليها أن تغدو تعبيرًا عن الحياة اليومية؛ أيْ أن تَتْرك دمغتَها على الجغرافيا والتاريخ بصورة يتعذّر محوُها. وفي هذه المهمّة، وفي هذه الحقبة من الإصلاح، لعب التفاعلُ بين المحلّيّ والأجنبيّ دورًا أكبر بكثير من أن يُعْرَف حدُّه أو يمكن قياسُه.

تطييف المشهد

لم يقتصر التوصيفُ الأوروبي والعثماني للاضطراب الديني «القديم» على

جعل القوى الأوروبية والإمبراطورية العثمانية في حلٍّ من أيّة مسؤولية عن العنف، بل تعدّاه إلى أن تَعْكس قناعتها الثابتة بأنّها وحدها مَنْ يعرف المنطقة ووحدها مَنْ يستطيع إصلاحها على النحو الصحيح. والإشارات العثمانية المتكرّرة إلى «الضبط والربط» الضروريّيْن للحكومة الصالحة في جبل لبنان، العنيدِ والصعبِ المراس، تردّدتْ أصداؤها في إعلان اللّورد پالمرستون أمام مجلس العموم عام ١٨٤٥ أنّه «حين يكون ثمّة تمازجٌ بين أمثال هؤلاء الرّجال، كما هو الحال في لبنان، حيث يقطنون القريةَ ذاتها، ويقيمون على الأرض ذاتها، ويلتقون على الدوام في البلدة ذاتها، فإنّ الأمر يقتضي قبضةً قويّةً، وزعيمًا مقتدرًا، وإرادةً راسخةً وحاسمة، فضلاً عن الأحكام الحصيفة، من أجل قمع الميل إلى الإخلال بالنظام ممّا لا بدّ أن يوجَدَ في حالة مجتمع كهذا.»[٣٨] ولقد اقتضى هذا الاهتمامُ الأوروبي والعثماني بالفوضى المحلّيّة المزعومة بذلَ جهدٍ حاسمٍ في إعادة بناء نوعٍ من النظام الطائفي لم يكن موجودًا في السابق.

خلال عام ١٨٤٢ راح السفراء الأوروبيون وموظّفو الخارجية والقادة العسكريون العثمانيون يلتقون ويناقشون قضيّة العنف الطائفي. وفي تلك السنة بقي مصير جبل لبنان معلّقًا، وظلّ الوجهاء اللبنانيون بانتظار الكلمة الفصل من «القوى العظمى» و«الباب العالي.» وفي أيّار وحزيران، عُقِدَت المؤتمرات وفُضّت، دون أن تتمكن القوى الأوروبية والحكومة العثمانية من الاتفاق على الصياغة الدقيقة للنظام الطائفي الجديد. فقد ألحّ الأوروبيون، بقيادة كانينغ، على تقسيم جبل لبنان على أساس ديني. لكنّ العثمانيين عارضوا ذلك، وألحّوا على أنّ امتزاج السكّان قد بلغ حدًّا يَحُول دون أيّ تقسيم فاعل.[٣٩] غير أنّ كانينغ، الذي لم يَزُرْ جبل لبنان أبدًا، تجاهَلَ اهتمامَ العثمانيين بـ«السكّان الدخلاء،» أيْ أولئك الذين أفسدوا منطقَ التقسيم بعيشهم في قرى مختلطة دينيًّا. وحين قَدّم العثمانيون مرّةً أخرى قائمةً بالاقتراحات الرامية إلى إقامة حكم عثماني مباشر، ورفضوا التقسيمَ لأنّه سيضيف «عنصرًا جديدًا إلى الاضطراب،» طَلَبَ منهم السفراء الأوروبيون الساخطون «أن ينظروا إلى القضية نظرةَ رجال دولة.»[٤٠] وفي هذه الأثناء، راح اللورد أبردين يحثّ كانينغ على عدم الرضوخ: «لقد بلغني أنّ صعابًا تعترض إنفاذَ هذه الخطّة، نظرًا للاختلاط الواسع بين الدروز والموارنة، ممّا قد يجعل تطبيقَها في ظلّ الحكومة المستقلّة لكلٍّ من الطائفتيْن

أمرًا بعيد الاحتمال. ومن المؤكّد أنّ هذه هي الحال في مقاطعات معيّنة، ولا بدّ من اتّخاذ وسائل معيّنة لمعالجة هذا العائق المزعج.»[٤١]

إزاء هذا الموقف الأوروبي المتصلّب، سأل صارم أفندي السفراء المجتمعين، في لقاءٍ جرى في أيلول في منزله الصيفي ودام أكثر من ستّ ساعات، إنْ كانت القوى الأوروبية «تعتزم فرضَ مشيئتها على الباب العالي،» فأجاب السفير الفرنسي بالنفي. ولأنّ هذا الأخير كان يتكلّم باسم جميع السفراء، فقد قال إنّهم يقتصرون على تقديم «النُّصح» ويريدون، في المقابل، أن يَعلموا إنْ كان الباب العالي يريد إقامة علاقات منتظمة مع «أوروبا.»[٤٢] وفي النهاية، في السابع من كانون الأوّل، رَضَخَ صارم أفندي المحاصرَ. فالباب العالي تقبّل فكرة تقسيم جبل لبنان بصورة رسمية، لكنّه أضاف على نحوٍ يُنْذر بالشؤم أنّه يعتبر الخطّة بمثابة السبيل المفضي إلى كارثة.[٤٣] وهكذا توصّل السفراء والحكومة العثمانية المعارضة إلى قرار مصيريّ خَلَقَ في جبل لبنان ضَرْبًا من الجغرافيا الطائفية. وكما في **أطفال منتصف اللّيل** لسلمان رشدي، فإنّ «جبل لبنان» ــ وهو مصطلح لم يستخدمه العثمانيون إلاّ في ذلك الوقت على وجه الدقّة ــ وُلِدَ ليدلّ على بداية جديدة للمنطقة، وليدلّ على نَوْع من الإرث المأساوي.

وهكذا وصل حكمُ عمر باشا القصير إلى نهاية مفاجئة، وشُطِرَ جبلُ لبنان إلى نصفين: فالشطر الشمالي (قائمقاميّة النصارى) أُرِيدَ له أن يكون منطقة «مسيحية» متجانسة يحكمها حاكمٌ (أو قائمقامٌ) مسيحي، في حين أُريد للشطر الجنوبي (قائمقاميّة الدروز) أن يكون منطقة «درزية» مميّزة يَحْكمها قائمقامٌ درزي. ولقد قَدّرَ الموظّفون العثمانيون عدد سكّان جبل لبنان بما يقارب المئتيْ ألف، يشكّل منهم الدروزُ حوالى الأربعين ألفًا. وما عدا مقاطعة المتن، حيث أقام كثير من الدروز، فإنّ الغالبيّة العظمى من سكّان المنطقة الشمالية المسيحية كانوا من المسيحيين. وكانت المشكلة تكمن في المنطقة الجنوبية الدرزية، حيث شكّل المسيحيون أيضًا غالبية السكّان ما عدا في الشوف، الذي تقع فيه ديرُ القمر.[٤٤] وفي حين واصلت الكنيسة المارونية ضغوطها باتجاه حكم مسيحيّ مارونيّ على جبل لبنان كلّه، رفضت النخب الدرزية بقوّة أن تتخلّى للقرويين المسيحيين عن أيّة سلطة. ومع أنّ هذه النخب اعترفتْ بأنّ السكّان المسيحيين ازدادوا على مرّ

السنين، فإنّ الوجهاء الدروز ألحّوا على أنّ هذه القرى قد بناها أسلافُهم ولذا فإنّ انتماءها يعود إليهم. وبذا حَصَلَت المواجهة بين أسطورتين، في كلٍّ منهما عِرْقٌ من الحقيقة: الأسطورة الأولى هي زعمُ البطريرك الماروني أنّ التقليد قد كَرّسَ حاكمًا «مسيحيًا» على جميع جبل لبنان؛ والأسطورة الثانية هي زعمُ القائمقام الدرزي أنّ التقليد يقوم على نوعٍ من الأبويّة الخيّرة «لأنّ الوجيه يَعْتبر سكّان منطقته أبناء له، وهم يعتبرونه أبًا لهم.»[٤٥]

تلك هي الوقائع التي برزتْ واضحةً لا جدال فيها: فالتقسيم لم يكن قرارًا محليًّا، والسكّان المحلّيّون لم يستشرْهم أحد بل تمّ تصويرهم كجبليين متوحّشين عاجزين عن حلّ مشاكلهم. وإلى هذا الحدّ على الأقلّ، ينبغي تأويلُ ما جرى في جبل لبنان خلال السنتين التاليتين على ضوء غطرسة القوى الإمبريالية التي تجاهلتْ قرونًا «مزعجة» من التعايش المحلّي.[٤٦] كما يتّضح أنّ فكرة التعايش ذاتها غَدَتْ مع تقسيم جبل لبنان قضيّة منغّصة يَطُول نقاشُها في مجتمعٍ راح يتشكّل بصورة متزايدة على أسس دينية. فقد اقتضى منطقُ التقسيم تصنيفَ السكّان المحلّيين في هذا المعسكر أو ذاك على نحوٍ لا لبس فيه: فهم إمّا مسيحيّون أو غير مسيحيين. وقد افترضتْ خطّةُ التقسيم الموضوعة أوروبيًا أنّ هنالك قبيلتين أصليتين مميّزتين ومنفصلتين هما قبيلتا الدروز والموارنة، اللّتان يشايعهما جميعُ الدروز وجميعُ الموارنة بصورةٍ غريزيّة. وبصرف النظر عن حقيقة أنّ طائفتَي الرّوم الأرثوذكس والرّوم الكاثوليك قد امتعضتا من وضعهما تحت الوصاية المارونية، فإنّ هذا التقسيم قد شَرْعَنَ السياسات الطائفيةَ بتنظيمه إدارةَ جبل لبنان وجغرافيّته على أسسٍ دينيّة.[٤٧]

وعلى الرّغم من أنّ النخب المارونية والدرزية المتنافسة لم تُسَرّ بقرار التقسيم (لأنّه لم يُلَبِّ المطلبَ الماروني بعودة الإمارة الشهابية المسيحية ولا دعوى الدروز بأنّهم المالكون الأصليون لجبل لبنان)، فإنّها سارعتْ إلى التكيّف مع الأمر الواقع المترتّب على التقسيم. ولئن حافظتْ على مراتبها وألقابها العائدة إلى النظام القديم، فإنّها كانت تدرك تمامًا تلك الرهانات الحاسمة التي ينطوي عليها القيامُ بدور زعامة أمّتَيْن منفصلتين. فالجانب الذي يتمكّن من إقناع القوى الأوروبية والباب العالي بعدالة قضيّته، بوصفه طائفةً متلاحمةً، ستكون له أعطيةُ

الأرض والسيطرة في القرى المختلطة. وبذا وفّر التقسيمُ خلفيّةً جديدةً لقصّةٍ مألوفة عن تنافس النخب؛ لكنّه غيّر أيضًا من طبيعة التنافس، ومن تمثيل المتنافسين، ومن تعريف الطوائف المحلّيّة. فقد خُلِقَت مقولاتٌ جديدة مثل الحكم «المسيحي» أو «الدرزي،» إلى جانب فكرة القرى «المختلطة» و«الأقلّيّات.» وكان أنْ تورَّط القناصل والمبشّرون الأوروبيّون كما لم يتورّطوا من قبل في التفاصيل الدقيقة للسياسات اليومية، وذلك في وقتٍ راحت فيه النخبُ المحلّيّة تسعى وراءهم على نحوٍ ناشط كي يتوسّطوا بينها.

سُبُلُ التطوّر الطائفية

مهّد العنف والتقسيم سُبُلَ التطوّر الطائفية. فبعد أن تمّ إصلاح جبل لبنان جغرافيًّا، بدأت النخب المنقسمة والحكومة العثمانية والمبشّرون الأجانب بالتفكير في كيفيّة بناء مجتمع حديث. وتحوّل خطابُ الإعادة إلى خطاب التقدّم. فالمسألة لم تعد مقتصرة على الطريقة الفضلى في العودة إلى التقليد، بل تعدّتها إلى كيفيّة استخدام معرفة الماضي في بناء مستقبل وطيد. هكذا تمّ اقتراح عدد من الخطط المختلفة كلّ الاختلاف، يقودها جميعًا ذلك الافتراضُ بوجود فارق لا سبيل إلى تجاوزه يَفْصل بين الدروز والموارنة، وتستغرقها جميعًا فكرةٌ مفادُها أنّ الدّين هو المحدِّد السياسيّ الأهمّ والأوحد الذي يتحدّد به كلُّ قرويّ. ولقد مَثّلتْ بعضُ الخطط، مثل جولة المطران الماروني نقولا مراد في أوروبا عام ١٨٤٤ فضلاً عن كتاباته الجداليّة، نوعًا من التطلّع إلى جبل لبنان يحكمه المسيحيون ويكون فيه الدروزُ في موقع الخاضعين. في حين اشتملتْ خطط أخرى على جهود دبلوماسية لإقامة إدارة طائفية، في محاولة للتوفيق بين الفوارق القديمة المزعومة بخلق مجال عام متوازن دينيًّا. أمّا سوى ذلك من الخطط، كجهود اليسوعيين في إصلاح المسيحية المحلية، فقد سار في الاتجاه المعاكس، وحضّ على إيجاد فضاءات مسيحية منعزلة. وتمثّلت النتيجة في أنّ التاريخ والسياسة والتربية ــ التي كانت تَدْعم في أيّام النظام القديم نظامًا اجتماعيًّا تراتبيًّا غير طائفي ــ قد انطلقتْ جميعًا لتَخْلق نظامًا اجتماعيًّا تراتبيًّا طائفيًّا. وأريدُ أن ألفت الانتباهَ هنا إلى تضارب

المشاعر الذي يَسِمُ هذه السيرورة ــ إلى الجدّة التي تميّز مشاريعَ الإصلاح هذه، والتي حاولتْ أن تعيد تنظيم الفضاء المادّي والثقافي تبعًا لرؤيةٍ طائفية للماضي ــ وإلى التوتّر الأساسي بين تراث زمن السيادة الإمبراطورية ووصول زمن التقدّم. فذلك التضارب يتّضح على نحوٍ خاصّ إذا ما عمدنا إلى تحليل المشاريع الطائفية المنفصلة جنبًا إلى جنب، أيْ في لحظات إنتاجها وبوصفها لحظاتِ هذا الإنتاج، بدلاً من اعتبارها انعكاساتٍ متماسكةً لظروف موضوعية.(٤٨)

والحال أنْ لا مكانَ يتجلّى فيه هذا التوتر بالوضوح الذي نجده في التواريخ المحلّيّة الجديدة. فبخلاف التواريخ في النظام القديم، راحت الكتابات التاريخية في حقبة ما بعد الإصلاح تبدي عن مجموعة من الأشكال السردية وتخاطب جمهورًا أجنبيًّا ومحلّيًّا. كما راحت تعكس كلاً من الذاتيّة الرسمية وغير الرسمية. ولعلّه ليس مدهشًا أنّ الفترة بين ١٨٤٠ و١٨٦٠ قد شهدتْ واحدًا من أوّل التواريخ الغائيّة، ألاَ وهو عمل نقولا مراد،(٤٩) وآخرَ كتب التاريخ الشاملة، ألاَ وهو عمل طنّوس الشدياق، **كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان**.

ففي حين يقدّم تاريخُ الشدياق، الذي نُشر لأوّل مرّة عام ١٨٥٩، تاريخًا واضحًا ومحدّدًا للنظام القديم ــ حيث يُعْنَى بصورة تكاد أن تكون حصريّة بأنساب عائلات الأعيان في جبل لبنان وتاريخها ــ نجد أنّ عمل المطران الماروني نقولا مراد يمثّل رؤية نظام مسيحي جديد.(٥٠) بل إنّ مراد نفسه يجسّد من نواحٍ عديدة ذلك الانتقالَ من سياسات الوجاهة في النظام القديم، الذي بدأ فيه سيرتَه معلّمًا لأولاد الوجهاء المحلّيين، إلى نظام طائفي بازغ، غدا فيه الناطقَ المفوّهَ باسم الرؤية الطائفية إلى جبل لبنان. فقد كان رجلاً مريحًا في السياق العثماني والسياق الأوروبي على السواء، إذ أكّد في لقاء مع وزير الخارجية العثماني إطاعةَ الموارنة وإخلاصهم للباب العالي. إلاّ أنّه راح يناشد «أوروبا» باسم النصرانية في كتابه الذي وضعه عام ١٨٤٤. كما أنّ كتاب مراد هذا يبشّر بقطيعة لها دلالتُها، سواء على مستوى شكله السردي أو على مستوى محتواه. فهو يتّخذ شكل مجادلة تقدّم رؤيةً طائفيةً متماسكة إلى تاريخ جبل لبنان ومستقبله. وهو مكتوب بالفرنسية ومهدًى إلى لوي فيليب، ويعمد إلى تأويل العنف الطائفي بأنّه صراع مسيحي من أجل البقاء، أو ملحمة الطائفة المارونية بوصفها أمّة تحاول أن تحتلّ مكانها

اللائق إلى جانب الدول الأوروبية المسيحية. كما يعمد إلى الربط بين الفكرة القومية الأوروبية وتقليد الاستقلال الكنسي الماروني كيما يدافع عن لبنانٍ مسيحيٍّ يَحْكمه الموارنة.

ولبنانُ مراد، شأنَ لبنان الرحّالة الأوروبيين من قبله، هو ملجأ جبليّ طالما صمد في وجه المسلمين وسواهم من الكفّار بوصفه أمارة مسيحية «مستقلّة.» وبعد أن يدافع مراد عن استقامة الموارنة والتزامهم الصارم بالكاثوليكية، وبعد أن يشدّد على ما لديهم من أوراق اعتماد في مناهضة الثورة واليعاقبة، فإنّه يدوّن تاريخًا للبنان يحتلُّ فيه آلُ شهاب المرتبةَ الأولى، لتأتي بعدهم عوائلُ الوجهاء المسيحية الأخرى. أمّا الدروز فتُتْرَكُ لهم هوامشُ السرد: إذ يساجل مراد بأنّهم غرباء جَذَبَهم جبلُ لبنان المسيحي وأُعْطُوا لقبَ المشايخ بسبب الخدمات التي قدّموها للشهابيين. وعلاوةً على ذلك، فإنّ الدروز يجاهرون بـ «الوثنية،» بل هم بمثابة المثال على ما هو غيرُ حديث و«متعصّبٌ» وكسولٌ: «الدرزي كسول ومتبطّل عمومًا. فالعمل الوحيد الذي ينكبّ عليه هو الفلاحة؛ أمّا جميع الصنايع فمجهولة لديه. وباستثناء قلّة قليلة من الأشخاص الذين يقيمون علاقات متكرّرة أو حميمة مع المسيحيين، فإنّ الدروز لا يعرفون القراءة ولا الكتابة؛ وهم لا يستطيعون الحكم والتعامل من دون المسيحيين الذين أَلِفُوا، بخلاف الدروز، جميعَ المهن التي تُمارَس في أوروبا.»[٥١]

بإقامة هذا التمييز المطلق بين الموارنة والدروز، وبتقديم الموارنة ملاّكًا أصليّين للأرض التي وفد إليها الدروزُ لاحقًا، لم يكن مراد يضفي الشرعيّةَ على موقف الكنيسة المارونية حيال الإعادة وحسب بل كان أيضًا يعيد تفعيل الهوية المارونية، ويصوغها بواسطة مصطلحات طائفية قوميّة متخيَّلة تُقصي الدروزَ تمامًا. ولأنّ الموارنة مخلصون لفرنسا والصليبيين، ومخلصون لفكرة ووجود المسيحية في الشرق، وعلى الحدّ بين المسيحية والبربرية، فإنّ موارنة مراد كانوا بحاجة ماسّة إلى المساعدة الفرنسية في زمنٍ ما بعد الإعادة المضطرب. ذلك أنّ «لبنان هو أشبه بأرض فرنسية أخرى،» كما كتب مراد، وفرنسا هي «الوطن الثاني للموارنة.»[٥٢] ولكي يضيف مراد أدلّةً علميّة إلى سجالاته المتعدّدة، فقد ختم سرده بملاحق تبيّن «نَسَبَ أمراء لبنان [المسيحيين]» وتعدّد مختلفَ سكّان لبنان

الذين يشكّل الموارنة غالبيّتهم الساحقة.

والحال أنّ اختلاقات مراد ليست مهمّة في ذاتها، بل المهمّ هو المغازي التي تكتنفها. فالنصّ حديث في كونه يؤطّر مسعى مراد باعتباره جزءًا من صراع أوسع تخوضه مسيحيةٌ حديثةٌ، وتقدّميّةٌ، وموحّدةٌ ضدّ الإسلام البربري. لكنّ الأهمّ من ذلك هو أنّ الشكل السردي للوثيقة، بملاحقها وأنسابها، يستبعد أيّ هامش للغلط. فالحقائق التي يقدّمها مراد كانت واضحة وصارخة في ذهنه، شأنها شأن وجود تقليدٍ ماروني صرف وكاثوليكي. كما أنّه أوّلَ العنفَ الطائفي في أربعينيّات القرن التاسع عشر على أنّه جزء من مؤامرة إسلامية أوسع لتدمير المسيحية في الأرض المقدّسة، وتصوّرَ الدروزَ عملاء لهذا المخطّط الشيطاني. وفي حين شدّد مراد على المسافة الزمنية والقدسية التي لا يمكن تجسيرُها بين الموارنة باعتبارهم كاثوليكًا مُحْدَثين، والدروز باعتبارهم «كفّارًا» غيرَ متحضّرين، فإنّه لم يألُ جهدًا في تصوير الموارنة لا بوصفهم شعبًا مناصرًا لفرنسا وحسب بل بوصفهم أيضًا شعبًا فرنسيًّا في حقيقة الأمر وإنْ كان يعيش في منطقة معرّفة بأنّها «الملجأ الجبلي.»[٥٣]

يدلّ استخدامُ مراد لمصطلح «الأهالي» على ما ينطوي عليه المشهدُ المقسّم من الالتباس. فلقد احتفظ هذا المصطلح، من جهة أولى، بدلالته القديمة على الانتماء إلى غير النخبة؛ وباستخدامه المتواصل بهذا المعنى ــ في التقارير العثمانية مثلاً ــ كان يُعاد التأكيدُ على النظام الاجتماعي القديم. ومن جهة أخرى، بَرزتْ لهذا المصطلح دلالةٌ جديدةٌ أشدُّ التباسًا، غدت فيها كلمةُ «الأهالي» مترادفةً مع «الشعب» في أمّة. وهكذا، فإنّ مراد حين يصف نفسه بأنّه «الممثّل العامّ للشعب المسيحي» أو حين يشير البطريركُ الماروني إلى «الأهالي،» فإنّهما يعمدان إلى رسم الحدود السياسية بين الموارنة وغير الموارنة وإلى رسم الحدود الاجتماعية بين الوجهاء والعوامّ. غير أنّ رؤية مراد، على الرّغم من كلّ استحضاراته لأمّةٍ مارونية، لم تكن بالرؤية الشعبية؛ فهذا السرد الذي ادّعى الكلامَ باسم جميع الموارنة هو سرد نخبويّ. ولئن صحّ أنّ فكرة الجماعة لم تعد تلك الفكرة النخبوية التي تَعْبر الحدودَ الدينية بل فكرة منضوية تمامًا في إطار الطائفية، إلاّ أنّ ممثّلي الرؤية الطائفية الجديدة كانوا لا يزالون نخبويين شأن الـ Söz sahibleri (أصحاب الكلام) في النظام القديم. وغايةُ مراد لم تكن إصلاحَ

النظام الاجتماعي في جبل لبنان بل دفع ذلك النظام بهويّة مارونية. وهنا تكمن المشكلة الأساسية التي تميّز هذه الرؤية: كيف يمكن التوفيقُ بين رؤية طائفية إلى جبل لبنان وبين الحفاظ على النظام الاجتماعي القديم.

هذه على وجه الدقّة هي المهمّة التي تنطّح لها شكيب أفندي، وزيرُ الخارجية العثماني الجديد، حين أُرسِلَ إلى جبل لبنان عام ١٨٤٥ لتهدئة المنطقة إثر نوبة أخرى من العنف بين الطوائف. والحال أنّ شكيب أفندي كان يشخّص إلى حدّ بعيد ما تنطوي عليه «التنظيماتُ» من التناقض، إذْ حاول أن يعيد فرضَ السيادة العثمانية المطلقة على الرّغم من إدراكه حدودَ القوّة العثمانية. فقد رفع من شأن نزعة قومية عثمانية رسمية في محاولة لاحتواء الحراكات الطائفية، إلاّ أنّه لم يكن مستعدًّا لتشجيع أيّ تأويل لـ «التنظيمات» يَمْنح الرعايا المحلّيّين صوتًا مستقلاً. وباختصار، كان يدرك ما مارسته أوروبا من ضغوط حرّضت الإصلاحَ العثماني، لكنّه رفض رفضًا قاطعًا أن يعترف بأنّ هذه الضغوط قد أجبرت السلطاتِ العثمانية على أن تغيّر علاقتها برعايا الإمبراطورية. فالموظّفون العثمانيون كانوا مستعدّين للإقرار بأنّ عليهم أن يعاملوا الموارنةَ والدروزَ بالمثل (وهذا ما كانت عليه الحالُ، عمليًّا، في أيّام النظام القديم)، لكنّهم لم يعتبروا أنّ ذلك يعني أن يقيموا معهما علاقة مركز بمحيط.

كانت رؤية شكيب أفندي للنظام الطائفي الجديد، وعُرِفَتْ باسم «نظام شكيب أفندي،» قائمة على فكرة تنافس «قديم» بين طرفين مميّزين.[٥٤] ولأنّه كان مقتنعًا بأنّ الدروز كانوا ظالمين «لفترة طويلة [Kadimdenberu]،» فقد شعر بأنّ مسيحيي المناطق المختلطة لن يقبلوا بإرادتهم إعادةَ فرض الحكم الدرزي. ورأى أنّ الحلّ الوحيد الذي يَحُول دون ترحيل السكّان، الذي رفضه، يكمن في إقامة منظومة معقّدة من الضوابط والتوازنات. فقد أعاد تثبيتَ القائمقاميْن في موقعيهما، لكنّه أوجد لكلّ قائمقاميّة مجلسًا إداريًّا يضمّ قاضيًا ومستشارًا عن الموارنة والدروز والسنّة، والرّوم الأورثوذكس والرّوم الكاثوليك.[٥٥] وعلى الرّغم من أنّ هذين المجلسين كانا بمثابة تَعَدٍّ على استقلال المقاطعجيين التقليدي، إلاّ أنّ شكيب أفندي أعاد التأكيد على مسؤوليّة الوجهاء في الحفاظ على القانون والنظام.[٥٦] وقد اشترط وزيرُ الخارجية العثماني أن يتمّ تعيين وكيل من «جنس» السكّان في

كلّ مكان يكون فيه الوجهاء والسكّان من «جنس» مختلف و«طائفة» مختلفة لكي يراقب إدارةَ الوجيه ويشرف عليها.(٥٧) وإذا ما نشب خلاف بسيط بين شخصين من طائفة الوجيه، قضى هذا الأخير بينهما؛ أمّا إذا كانا من طائفة الوكيل، فإنّ هذا الأخيرُ هو مَنْ يعمل على حلّ الخلاف؛ وأمّا إذا نَشَبَ الخلاف بين شخصين من طائفتين مختلفتين، فإنّ على الوكيل والوجيه أن يعملا معًا؛ فإنْ لم يتوصّل الشخصان إلى اتفاق، أُحيل أمرُ كلٍّ منهما إلى القائمقام من طائفته نفسها، فإذا بقيا على خلافهما كانت الكلمةُ الفصلُ لوالي صيدا العثماني.(٥٨)

كانت دعوة الوجهاء الدروز والموارنة إلى التشديد على عودة الهدوء الفورية من الأمور الأُولى التي قام بها شكيب أفندي. وعلى الرّغم من لومهم على اتّباع «سبيل المتشرّدين،» فقد ذكّرهم بأنّهم «أصحاب عقول،» الامرُ الذي يفرض عليهم أن يتعاونوا لاستعادة السلم والأمن.(٥٩) وبذا استخدم شكيب أفندي لغة «التنظيمات» ـــ المواطنيّة والمساواة ـــ لإثارة فكرة الانتماء إلى أمّة واحدة. لكنّه ذكّر الوجهاء أيضًا بأنْ لا خيار أمامهم سوى إطاعة أوامره؛ فعليهم أن يَخْضعوا وإلاّ تعرّضوا «الجميع صنوف الإهانات والمضرّة وجميعِ صنوف العقاب والجزاء.»(٦٠)

وبصرف النظر عن هذه التهديدات، فإنّ اقتراح شكيب أفندي كان يعاني توتّرًا أساسيًّا. فعلى الرّغم من وصفه الوجهاءَ بأنّهم مواطنون أو أبناءُ بلد واحد (vatandaslar)، إلاّ أنّ نظامه عزّز فكرة الانقسام الطائفي بإيجاده حكومتين متوازيتين. ولقد أشار القنصل الفرنسي بوريه إلى هذا التناقض حين اعترف بأنّ الحلول المُقَدّمة من قبل الباب العالي هي بمثابة «تنظيم للحرب الأهلية.»(٦١) ولئن ألحّ شكيب أفندي على الوجهاء بأنْ يُظْهِرُوا حماسَهم للأمّة، فقد قصّ أجنحتَهم بإقامة نظام الوكلاء الطائفي البالغ التعقيد. وإذا كان قد أعطى الأهالي أمل التمثيل، فإنّه ألحّ على أن يكون الوكلاء من «أُسَرٍ محترمة» وعلى أن يعملوا من أجل الحفاظ على نظام اجتماعي يَخْضع فيه العوام مرّة أخرى لوجهائهم التقليديين.(٦٢) ولقد ألمع شكيب أفندي إلى إمكانيّة وجود رعيّة عثمانية حرّة ومتساوية وحديثة تؤمن بأمّة عثمانية مجرّدة وتدين لها بالولاء. لكنّ اقتناعه بأنّ أهواء السكّان المحلّيّين هي أهواء دينية بدائية، والتزامَه بالتراتب الاجتماعي الذي يَعْرف فيه كلُّ عضوٍ من أعضاء الأمّة المكانَ الذي يليق به، ضَمِنَا ألاّ يستطيع هؤلاء

السكّانُ أن يعبّروا عن انتمائهم إلى الأمّة العثمانية إلاّ بوصفهم أعضاء في طوائف منفصلة. وبقدر ما كان شكيب أفندي صادقًا في رغبته في أن «يرى الدروز والموارنة يُعامَلون على قدم المساواة،» فإنه لم يُفْلِح سوى في إضفاء الشرعية على جماعتين سياسيتين طائفيتين مستقلّتين.(٦٣) ولأنّه عمد إلى الدمج بين الجنس الواحد والطائفة الواحدة، فقد عزّز فكرة أنّ الدّين والإثنيّة هما الشيء ذاته في جبل لبنان، شيءٌ ثابتٌ غير قابل للاختزال، الأمر الذي يحتّم أن يكون في صميم أيّ مشروع للإصلاح. وعلى الرّغم من إدراك شكيب أفندي لما في تشريعه من الجِدّة، فقد طوّر هذا التشريع تبعًا لتصوّره المتعلّق بمشهد طائفي بدائي.

كان قرار شكيب أفندي إجبارَ الوجهاء على قبول وتوقيع معاهدةٍ للسلام تقوم على مبدإ «ما مضى قد مضى» أو «عفا الله عمّا مضى»(٦٤) بمثابة رمزٍ يدلّ على ما ينخر رؤيتَه من توتّرٍ بين القديم والجديد. فهذه الوسيلة البلاغيّة المألوفة كانت تمحو على مستوى الخطاب ذكرى الخرق والانتهاك، وتُشدِّد على الرّغبة العثمانية في استعادة وضع سابقٍ مزعوم من الانسجام الطائفي السياسي في ظلّ الحكم العثماني الخيّر. كما كانت تستدعي حيّزَ الإطاعة المعصومَ الواقعَ خارج الزمن التاريخي، على الرّغم من ارتباطها بمشروع مُشْبَع بلغة «التنظيمات» الجديدة، لغةِ المساواة والتقدّم والإصلاح. فالنخب أعيد تأهيلُها في عين الدولة، والأهالي شُجِّعوا على العودة إلى شؤونهم التقليدية من دفع الضرائب وزراعة الأرض تحت سيطرة وجهائهم المتقلقلة. وإِذْ أنجز شكيب أفندي مهمّته، فقد عاد إلى الأستانة منهكًا إنّما راضيًا، تاركًا وراءه جبل لبنان يَفْرِزُ تناقضات النظام الطائفي الجديد الذي أقامه.

وحقيقة الأمر أنّ التفسيرات المبسّطة التي قدّمها رجالاتُ الدولة العثمانيون بشأن الاضطرابات الطائفية ـ كإشاراتهم إلى تآمر أوروبي شَجّع على نشوب صراع بدائي ـ ألقتْ قناعًا على الوقائع المعقّدة التي كانت تقطع الطريق حتّى على أصدق الجهود التي يبذلونها في سبيل الإصلاح. ففي الوقت الذي عمل فيه شكيب أفندي على وضع الهوية الطائفية في إسار سلسلة من الترتيبات الإدارية المتداخلة والمتساندة، كانت ثمّة حالةٌ من التآكل المتواصل تعتري الإطارَ النظري الخاصّ بسيادةٍ عثمانية مطلقة، والفكرةَ الملازمةَ الخاصّة بقوّةٍ عثمانية كلّيّة يعتمد

عليها كاملُ نظام شكيب أفندي. فما حلّ بالموظّفين العثمانيين لم يقتصر على أزمة ماليّة مزمنة أخّرتْ دفعَ رواتب العسكر لشهورٍ، بل تعدّى ذلك إلى ما أصابهم من إحباط إزاء قدرة السكّان المحليين على مراوغة سلطتهم والتحايل عليها.

وقد أشار حادثٌ وقع في تشرين الأوّل عام ١٨٤٥ إلى المنطقة الرماديّة المتعلّقة بسياساتٍ طائفيةٍ بازغة وَضَعَتْ على المحكّ حدودَ الشرعية والسيادة في جبل لبنان. فقد وصل عساكر عثمانيون إلى بلدة جونيه الساحليّة في منطقة كسروان لنزع السّلاح من أهاليها الذين اعتُبِروا ميّالين إلى العنف. وبعد بضعة أيّام، قام هؤلاء العساكر فجرًا بدخول بلدتيْ ذوق مكايل وذوق مصباح القريبتين بعد أن ضَرَبوا نطاقًا حولهما. وهناك أمر الميرليڤا [الكولونيل] إبراهيم جميعَ القرويين بالتجمّع وقرأ عليهم الأوامر بتجريدهم من السلاح.

بدأ الجنود بتفتيش القرية وجمع مَنْ لم يَسْمعوا قراءةَ الأوامر. وبالمصادفة وقع ضابط اسمه هاشم آغا على «ذمّيّ راكبًا على ظهر حصانه ولابسًا ثيابًا مدنيّة.» وحين أمر هاشم آغا المسيحيَّ ــ الذي لا يَظْهر له اسم في الوثيقة ــ بأن يَمْثل أمام الميرليڤا إبراهيم، رفض المسيحيُّ «بعنف وغلظة» وفرّ هاربًا.[٦٥] وبعد ذلك مباشرةً، وقع ضابط يُدْعى صالح آغا على ذلك المسيحي نفسه في طريق آخر وحاول مرّة أخرى و«بتهذيب» أن يُحْضِرَه أمام الميرليڤا إبراهيم مناديًا إيّاه: «أنت! اذهبْ واسمع المرسوم.» لكنّ المسيحي راح يثير الناس كما زُعِمَ بإشارات من يديه، الأمرُ الذي دفع بصالح إلى أن يأمره بالترجّل عن حصانه وساقه إلى إبراهيم.[٦٦]

حين مَثلَ المسيحيُّ أمام إبراهيم، سأله هذا الأخير عن سبب عدم حضوره لسماع المرسوم. فأجابه: «أنا من بيروت.» كان ردّه «بشدّة وخشونة،» وراودتْه مرّةً أخرى فكرةُ الهرب «الخيالية» وراح يَدْفع الحرّاسَ. ويشير التقرير إلى أنّه «جُلِدَ عددًا من الجلدات وأُلقي في السجن، لجعله عبرةً للآخرين.»[٦٧] وإلى هذا الحدّ، فإنّ القصّة تحكي عن مواجهة بين ممثّلٍ للدولة العثمانية ومواطنٍ محلّيّ خَرَقَ الحدودَ التي رسمها النظامُ القديمُ للرعيّة. فالأمر لا يقتصر على أنّ مصطلح «الذمّيّ» ينتمي إلى تصنيف للرعايا العثمانيين يُفْتَرَض أنّ «التنظيمات» قد تخطّته، بل يتعدّى ذلك إلى أنّ إجبار الذمّيّ العنيد على الترجّل عن حصانه هو بمثابة استعادةٍ لمعنى النظام والسلوك القويم العثمانيين.

بيْد أنّ هذا الذميّ البائس قاوم سلطةَ الدولة العثمانية، وهذا ما أثار القلق لدى الضابط كاتب التقرير. فحين ساق العساكر العثمانيون هذا المسيحي إلى السجن، قال لحرّاسه: «أنا أخو ترجمان القنصل الفرنسي» وادّعى أنّه واحد من رعايا الدولة الفرنسية. وحين قام الحرّاس بنقل ذلك إلى الميرليڤا، استدعى هذا الأخيرُ السجينَ، مع شيء من الخوف هذه المرّة، وسأله عن سبب تجواله في المنطقة. «تظاهر» المسيحي بأنّه جاء لشراء بعض الحرير. وعندها قال الميرليڤا: «أما كان أحسن لك أن تشتري الحرير من بيروت، خاصّةً أنّ الجميع يعلمون أنّ القدوم إلى هنا غير مسموح في هذه الفترة، ولذا فإنّ كونك هنا ليس بالأمر الحسن.» غير أنّ ردّ المسيحي لم يزد على قوله: «أنا أخو ترجمان القنصل الفرنسي، وأستطيع أن آتي إلى هنا وأذهب كما يحلو لي، ولا يَقْدر أحد أن يقف في طريقي.»[٦٨]

حين أُعْلِمَ القنصل الفرنسي بهذا الحادث، طالب بأن يُطْلَق سراحُ المسيحي فورًا، لكنّ العثمانيين تردّدوا في الاستجابة لطلبه. ولذا لم يتردّد القنصل في توجيه أوامره إلى إحدى الفرقاطات الفرنسية بالانطلاق من بيروت إلى جونيه مباشرة.[٦٩] وفي الحال أُطْلِقَ سراح السجين لكي يمضي إلى الفرنسيين «الأجلاف الوقحين [edepsizlik eylemekleri].»[٧٠] وهكذا قُلِبَت الطاولات؛ واضطرّ الضبّاط العثمانيون الذين أُذِلّوا أن يعترفوا بأنّ الأشكال القديمة من الإكراه والطاعة لم يعد من الممكن استخدامُها، في جبل لبنان الطائفي دون مقاومة، وبأنّهم يتعايشون الآن مع أشكال جديدة من السلطة والهويّة بَزغتْ من الفجوات الفاصلة بين الهوية المحلية والدبلوماسية الدولية. ففي حقبة سيطرتْ فيها القوى الأوروبيةُ على المستويات الثقافية والاقتصادية والعسكرية، لم تكن قنواتُ القوّة مقتصرةً في جريانها على اتّجاه واحدٍ قادمٍ من إستانبول بل كانت تتّجه أيضًا إلى العواصم الأوروبية، كما كانت تأتي منها.

اعتناق «التقدّم»

لعلّ التماسك الذي اعترى الحركة التبشيرية في «ملجإها الجبليّ» أن يكون أعظم رمز بين رموز المناخ الطائفي الجديد. وبحسب اعتراف المبشّرين الأجانب

أنفسهم، فإنّهم كانوا في وضع يتيح لهم الاستفادة من التقلّبات السياسية والعسكرية التي أحدثها الاحتلالُ المصري وحقبةُ الإصلاح التي أعقبته.[٧١] ولقد قدّموا رؤيتهم الطائفية الخاصّة إلى جبل لبنان، وهي رؤية تهمل كلّ الإهمال ما أنهك شكيب أفندي من مقتضيات وتسويات سياسية. بل إنّ المبشّرين اليسوعيين والبروتستانت العزّل كانوا يتمتّعون بمزية هائلة قياسًا إلى الموظّفين العثمانيين، لأنّهم كانوا في طليعة حركة ثقافية أتاحت نوعًا من التفاعل الثنائي الاتجاه: فقد وفّروا للنخب سبلاً طائفيةً للتطوّر تبدو حديثةً وقابلةً للحياة، وتعهّدوها بالرعاية بوصفها القيادة الحديثة لطوائفها، وقدّموا لها دعم أوروبا وحمايتها.[٧٢] وفي المقابل، قامت النخب المحلّية بحماية الإرساليّات وتوفير الأرض لها. ولقد عمل الـ söz sahibleri (أصحاب الكلام) على تشجيع الجوانب العلمانية في عمل المبشّرين، وهذا ما دفع الإرساليّات إلى الإصرار على غايتها الجوهرية المتمثّلة في إعادة تشكيل تراتبية مسيحية قابلة للإصلاح الرّوحي.

وعلى الرّغم من أنّ المبشّرين لم يكفّوا عن الشكوى من انحطاط المسيحية المحلية وفسادها، وعلى الرّغم من إشارتهم المتواصلة إلى ما يفرضه الإسلامُ من خطر محدق، فإنّ المبشّرين اليسوعيين والأميركيين وجدوا أنّ لديهم كلّ الحرّية في أن يَشْرعوا بالمهمّة «الحضارية» المنوطة بهم. وعلى سبيل المثال، فقد أفاد اليسوعيون بدهاء من علاقة الصداقة التي ربطتْهم بالعديد من الضبّاط المصريين الكبار؛ حتّى إذا طُرِدَ هؤلاء في العام ١٨٤٠، تحوّل أولئك إلى الإفادة من اللاّمبالاة العثمانية السائدة حيال سوريا الريفية. فما لم يقوموا بالهداية إلى المسيحية بين المسلمين في سوريا، فإنّهم لم يواجهوا أيّة إعاقة في عملهم.[٧٣] في رحلة، مثلاً، اعترف پلانشيه منذ البداية بالتالي: «إنّنا، نحن الأوروبيين، نعيش هنا معتمدين على الحكومة المحلية كلّ الاعتماد، ولدينا الحرّية الكاملة في أن نقوم بمهمّتنا المقدّسة، خاصّةً في جبل لبنان، حيث غالبية السكّان من الكاثوليك.»[٧٤]

ولقد زاد من قدرة اليسوعيين، بل من قدرة جميع المبشّرين، على العمل بمثل هذه الحرّيّة تلك الصورةُ التي عزّزوها بأنفسهم والتي تُظْهرُهم بمظهر رعاة الحداثة. وبقدر ما تنافس اليسوعيون والبروتستانت وتراشقوا التُّهَم، إلاّ أنّهم كانوا يدركون تمام الإدراك أنّهم يتقاسمون تقنيّات مشتركة يدّعي كلُّ فريق منهما

البراعةَ فيها. ولقد اشتكى المبشّر اليسوعي إدوارد بيلوتيه عام ١٨٥٧ من أنّ اليسوعيين يتراجعون أمام البروتستانت في سوريا لأنّ «علمهم وسلوكاتهم المهذّبة، وقبل كلّ شيء استخدامهم الخيريّ للطبّ، قد شاعت بين مسيحيي هذه البلدة. . . ويمكننا أن نخرجهم منها تمامًا لو استطعنا أن نقدّم للسكّان طبيبًا مؤمنًا وخيّرًا.»(٧٥) وكان اليسوعيون قد اعترفوا منذ بداية مهمّتهم قائلين: «لقد وجدنا في [الطبّ] طريقة سهلة، بل ربّما فريدة، لكي نقدّم أنفسنا للمسلمين والدروز.» وعلى هذا الأساس، كانوا يَصْرفون ساعات عديدة كلّ يوم في دراسة أساسيّات الطبّ.(٧٦) وحظي الطبيب هانز بأهمّيّة خاصّة، وكان كثير من الوجهاء الدروز والمسيحيين المهمّين يطلبون خدماته.(٧٧) بل إنّ البطريرك الماروني نفسه طلب من المبشّر اليسوعي پول ريكادونا أن يتوسّط لدى روما لكي ترسل مزيدًا من الرّجال مثل هانز، الذي قُدِّرَتْ معرفتُه وقدرتُه على الشّفاء حقّ قدرها.(٧٨)

ومن المؤكّد أنّ استخدام المبشّرين للطبّ الحديث كان يهدف إلى مساعدة السكّان المحليّين على الخلاص الروحي الشامل. غير أنّه كان أيضًا، وبصورةٍ لا يمكن نكرانُها، جزءًا متمّمًا لما وصفه جيمس أكستل بـ «الغزو من الداخل.»(٧٩) وعلى سبيل المثال، فإنّ تركيز اليسوعيين لم يعد على تعليم بضع لبنانيين في المدرسة المارونية في روما. ذلك أنّ الغرض من الكلّيّة كان قد تحقّق إلى حدٍّ بعيد: فقد «أصلحت» الكنيسة المارونية وأضفت عليها الصبغةَ اللاّتينيةَ إلى درجة كبيرة. وكان هدفُ اليسوعيين في القرن التاسع عشر أبعدَ طموحًا وأشدّ تعقيدًا، إذ إنّهم كانوا يستهدفون «تجديد وهداية» شعب كامل من خلال التعليم المحلّي في المقام الأوّل. وفي الوقت الذي كان فيه اليسوعيون يردّون تعدّيات البروتستانت على «أرضهم المقدّسة،» فإنّهم لم يكونوا يريدون أن «يفسدوا» المحلّيّ، وأن يجعلوه يرغب في أوروبا إلى الحدّ الذي يغرّبه لغويًّا وثقافيًّا، بل سعوا إلى إصلاحه بما يكفي لأن يرضى بالحياة في الشرق. ومن أجل هذه الغاية، كان من الضروري إقامة المدارس والمعاهد في الشرق والحفاظ عليها.(٨٠) وسواء بالنسبة إلى البروتستانت أو اليسوعيين، فقد بدا التحديث الروحي والزمني الشيء ذاته. ففي أعين كهنة مثل ريكادونا، وقساوسة مثل هنري هاريس جَسَب، كان افتقار المحلّيّ إلى التكوين الأخلاقي والدّيني منعكسًا في المكانة التي تحتلّها المرأةُ المحلّيّة وفي غياب الأثاث والتعليم والطبّ والمعرفة الحديثة

(الغربية).[٨١] وبغية مداواة هذا النقص، شنّ المبشّرون هجومًا ثقافيًا على التقاليد الفاسدة في جبل لبنان.

ورغم صعوبة تحديد النتائج المباشرة التي حصدتها الإرساليّاتُ اليسوعية والأميركية في هذا الصدد، نظرًا لأنّ هذا العمل استغرق جيلاً كاملاً، حوالى ثلاثين عامًا بين ١٨٣٠ و١٨٦٠، فإنّه أحدث تغيّرات أساسيّة من غير شكّ: فقد أُدخِلَت الشُوَك والسكاكين، وتوسّعتْ تقنيّاتُ الطباعة، وغدا استخدام الأثاث الأوروبي والأميركي أكثر انتشارًا. وممّا يسجّله وليم بنتن، الأميركيّ الذي حطّ الرّحال في بحمدون لفترة، أنّ «الحضارة تَدْخل المساكنَ [اللبنانيّة] على شكل كراسٍ ومناضد وسواها.»[٨٢] غير أنّ أبرز علامة من علامات التغيّر كانت انتشارَ مدارس الإرساليّات عبر سوريا.[٨٣] فمنذ العام ١٨٣٤، افتتح الأميركيون مدرسةً للبنات؛ كما أعاد اللعازريون افتتاح مدرسة عينطورة في العام ذاته، وأداروا العديد من الأديرة في جبل لبنان، وكان أحدُها في ريفون. ومن ثمّ أقام الأميركيون مدرسة ثانوية في عبية سنة ١٨٤٣، وبعد ذلك بثلاث سنوات أسّس اليسوعيون معهدهم الشهير في غزير على أرضٍ مشتراةٍ من أحد الأمراء الشهابيين.

كانت المدارس التبشيرية أشدّ مواقع الإصلاح نشاطًا وفاعليّةً. وكان التعليم الذي قدّمته الإرساليّات اليسوعية في البداية تعليمًا كنسيًا من حيث طبيعته، أو مثقلاً بالكنسيّة على الأقلّ من حيث شكله، مع خدمات وشعائر دينية، ورياضات روحية، وتعليم ديني شفهي، استغرقت القسط الأعظم من اليوم الدراسي. وكذا الأمر بالنّسبة إلى الأميركان الذين شنّوا في البداية هجومًا كنسيًا على الطوائف المسيحية المحلية. وكانوا يوزّعون الكراريس والمناظرات اللاّهوتية، في محاولة يائسة لإقناع المسيحيين السوريين «بالاسم» بتخلّفهم الفكري والروحي. غير أنّ الأمراء والنخب كانوا يسعون وراء تعليم علماني لا كنسي، وما كان بمقدور اليسوعيين أو البروتستانت أن يتجاهلوا ذلك المطلب إنْ كانوا يرغبون حقًّا في الحفاظ على حضورهم الموثوق وبقائهم على تلك الأرض. ولذا تخلّت إرساليّاتُ «مجلس المفوّضين الأميركي للإرساليات الخارجية» عن جهدها العقيم في الهجوم العلني، وركّزتْ بدلاً من ذلك على فتح المدارس التي لبّت مطالب المحلّيين.[٨٤] ولكي لا يتخلّف اليسوعيون عنهم، فقد استجابوا بقبولهم في

معهد غزير تلاميذَ لم يُرِدْ لهم آباؤهم سوى «التعليم العلماني.» وهذا ما دَفَعَ أحد الكهنة اليسوعيين إلى الأسف قائلاً: «إنّنا نواجه الأمر الواقع.»[٨٥]

ولا شكّ في أنّ ثمّة قدرًا كبيرًا من المفارقة الساخرة في أنّ الرغبة المحلّية في المعرفة الحديثة العلمانية (مقابل المعرفة الكنسية أو الإنجيلية) كانت محكومة إلى حدٍّ بعيد بالإرساليات نفسها، ولذا جاءت تلك المعرفة موزّعةً على أسس طائفية. وفي هذا الصدد، لعبت الإرساليّات دورًا حاسمًا في تطييف المشهد في جبل لبنان، شأن الدور الحاسم الذي لعبه الدبلوماسيون الأوروبيون والعثمانيون والنخب المحلية. فالتنافس المرير بين الإرساليات البروتستانتية والكاثوليكية تجسّدَ عبر انقسام شكلي في جبل لبنان سبق أن تمّ التنبّؤ به ثمّ تكشَّفَ على هيئة انقسام رسمي عامَ ١٨٤٢. فالمناظرات اللاّهوتية الباكرة ضدّ «البابوية» وضدّ «جهل» رجال الدّين الموارنة عزّزت الوعي الكنسي لدى رجال الدّين؛ كما عمل التحوّلُ الشهيرُ لأسعد الشدياق الماروني (شقيق طنّوس الشدياق) إلى البروتستانتية في أواخر عشرينيات القرن التاسع عشر على دفع الكنيسة المارونية إلى منع كلّ اتّصال مع البروتستانت.[٨٦] بل إنّ اليسوعيين ركّزوا مطالبهم بصورة جائرة على سكّان المنطقة من الكاثوليك، خاصّةً في كسروان وحولها، في حين ركّزت الإرساليّات البروتستانتية على الشوف الذي يحكمه الدروز لكنّه متعدّد الأديان والجماعات.

والحال أنّ أحدًا من الطرفين لم يعترف بهيمنة الآخر، الأمر الذي أفضى إلى إقامة نَوْع من التسوية الموقّتة. فالإرساليّات الأميركية اتّكأت على الحماية المحلّيّة من قِبَل الوجهاء الدروز، وعلى الحماية الرسمية من قِبَل القنصل الإنجليزي، في حين أدرك الوجهاء الدروز أنّ الإرساليّات الأميركية هي بمثابة قناة تصلها بالقوّة البريطانية. والحقّ أنّ إرساليّات «المجلس الأميركي» لم تقم بجهد يُذْكَر في سبيل تبديد التصوّر الذي ساد لدى الوجهاء الدروز عن اتصال هذه الإرساليّات بقوّة إمبريالية. ولقد اعترف بنتن أثناء إقامته في قرية بحمدون بأنّ «[الدروز] يُبْدون ثقةً مطلقة بإرساليّاتنا ويقولون إنّهم لو لم يكونوا دروزًا لكانوا «بروتستانتيين إنجليزًا.» ونحن غالبًا ما نُخْلَط مع الإنجليز، ونُعْرَف بأنّنا أميركيون، دون أن نحاول في الغالب تخليص عقول هؤلاء الجبليين من هذا

الخطإ. فكثير منهم ليس لديهم أدنى تصوّر عن الجغرافيا.»[٨٧] وفي المقابل، تطلّع اليسوعيون إلى دعم السلطات المارونية والقنصلية الفرنسية، كما فهم البطريرك الماروني سريعًا أهمّيّة اليسوعيين كقناة للاتصال بأوروبا الكاثوليكية. وفي غياب أيّ اهتمام عثماني بالتعليم العامّ للرعايا القرويين، تحوّل الوجهاءُ الدروزُ والموارنةُ إلى الإرساليّات لكي تقدّم لأبنائهم تعليمًا حديثًا. وعمومًا، فقد أرسل الدروز أبناءهم إلى المدارس البروتستانتية وتقبّلوا ضَرْبًا من التوجّه الضمني صوب بريطانيا، في حين راقت المدارس اليسوعيّة الموارنةَ، الأمرُ الذي ألزمهم نوعًا من التوجّه الصريح صوب فرنسا. والحال أنّ التعليم الحديث لم ينبع من نظام اجتماعي متكامل وموحّد دينيًا ليعمل من ثمّ على تعزيز هذا النظام، بل عَكَسَ مشهدًا من الانعزال الدّيني وأضفى عليه نوعًا من المصداقية.

لم تكن محاولةُ التخلّص من المجتمع التقليدي واضحةً في أيّ مكان بقدر وضوحها في المدارس اليسوعية. ولأنّ مبشّرين مثل ريكادونا ولويس أبوغيه كانوا يعتقدون أنّ المسيحيين المحلّيين أفسدتْهم جيرةُ القرويين المسلمين والدروز، فقد تصوّروا أنّه لا بدّ للإصلاح من فضاءات مسيحية خالصة. ولقد عبّر ريكادونا عن امتعاضه من تداخل المسلمين والمسيحيين، ومن اتّخاذ المسيحيين أسماء إسلامية، ومن ابتهالهم المعتاد إلى النبيّ محمّد، في حين صُدِمَ أبوغيه ممّا حسبه سلوكًا معتادًا في صيدا:

«يؤسفنا القول إنّ ثمّة نوعًا من التعايش [الالتحام] بين المسيحيين والمسلمين في صيدا. فهم غالبًا ما يتزاورون، وهو ما أفضى إلى علاقات حميمة في ما بينهم وأدخل، شيئًا فشيئًا، مجموعةً من الأفكار والعادات على حساب المسيحيين. فهؤلاء الأخيرون يَحْضرون الأعيادَ الإسلامية المهمة، والمسلمون يَحْضرون الأعيادَ المسيحية. وهذا النوع من النشاط يُعْتَبَر سلوكًا حسنًا واختلاطًا اجتماعيًا، في حين أنّه لا يؤدّي في حقيقة الأمر إلاّ إلى إضعاف العواطف الدينية.»[٨٨]

وفي معاهد، مثل معهد غزير، كان فعلُ النظرة الطائفية الجديدة المؤدّي يأخذ مجراه البطيء. فتلاميذ هذه المعاهد المحلّيّون غدوا متورّطين تورّطًا عميقًا في أهواء وتجارب المسيحيةَ الغربية والتاريخ الغربي. ذلك أنّ الكهنة اليسوعيين عزلوهم عن محيطهم الأصلي وعلّموهم احترامَ فرنسا الكاثوليكية، الأمرُ الذي

انطوى ـ ضمنًا ـ على تعليمهم احتقارَ محيطهم القريب. وكان على هؤلاء التلاميذ أن يَخضعوا لتراتبيّة جديدة لا تبدأ في القرية الريفية بل في المدرسة اليسوعية، ولا تنتهي بالسلطان في الأستانة بل بالبابا في روما.

اختَرَق اليسوعيون، من مقاطعاتهم المسيحية الغربية «الخالصة،» البيتَ والعائلةَ. وفي عام ١٨٥٩، وبرضًى شديد، سجّل كاهن يسوعيّ رافق عددًا من النبلاء الفرنسيين إلى غزير أنّ التلاميذ أحرزوا تقدّمًا حسنًا في الصليبية الملطَّفة. فعند مدخل القرية، تلقّاه التلاميذُ مع رفقائه بصيحاتٍ «تردّدتْ آلاف المرّات» تقول: «يعيش الحجّاج الفرنسيون!» ولقد دُهِشَ الزوّار لهذا الاستقبال، كما أثارهم اختلاطُ التلاميذ ــ رُومًا أرثوذوكسيين وموارنةً وعربًا وأرمنًا ــ بعد أنْ وحّدتْهم «فكرةٌ واحدةٌ ملؤها حبُّ مَنْ راحوا يحيّونهم بوصفهم ممثّلي فرنسا.»[٨٩]

عند الغداء، رفع التلاميذُ نخبَ فرنسا عددًا من المرّات. ثمّ استمتع الزوّار بالأصوات المنطلقة على ألسنةٍ محلّيّة متحضّرة وهي تدافع عن «نظام جديد تسير عليه الأمور.» كما تناوب عدد من ألمع التلاميذ يشرحون للزوّار تاريخَ المدرسة ومنهاجَها وأهدافَ التعليم «الحديث.» وقد بدأوا بتوضيح أهمّيّة إقامة مدرسة في الشرق لا في أوروبا، فقال أحدُ التلاميذ بافتخار: «إنّكم ستعطوننا ــ بعون الله ــ علمَ رجال الدّين في أوروبا وتقاهم. وستُدْخِلُوننا الحضارة؛ فقد اكتفينا من تحسين نفوذ معهدنا في أعين أبناء بلدنا، لكنّنا لم نكتفِ بما يجعلنا نترك حياةَ بلدنا البطريركية البسيطة. تحيّةً لغزير، حمى شبابنا!... تحيّةً للفجر الساطع، مطلع الأيّام الأجمل. تحيّة!» ثم نَهَضَ تلميذ آخر وشرح كيف غُرِسَتْ فكرةُ التقدّم في أذهان التلاميذ، وكيف تمثّلتْ أوروبا، وكيف كان قَدَرُ الشرق الراكد أن يظلّ على «انحطاطه» لولا المساعدة والحضارة الأوروبيّتان، ولذا فإنّ على المسلمين أيضًا أن ينحنوا أمام مقتضيات الزمن والحداثة، لأنّ «اتّصالهم بالشعوب المتحضّرة يثير لدى الكثيرين منهم تلك الرغبة في التقدّم التي ترتقي بهم إلى مصاف الأمم الأوروبية.» إذن لم يَقْتَصر التلاميذُ على تلقّي تصوّرات خطّيّة جديدة عن الزمن بل تشرّبوا هذه التصوّرات تشرّبًا. وبعد استراحة لتناول المشارب، قام خلالها التلاميذ «العرب» بالخدمة، أُكْرِمَتْ وفادةُ الزوّار مرّة أخرى. فقد أوضح تلميذ ثالث كيف قام اليسوعيون، بعد أن غدا عنفُ عام ١٨٤٨ خلف ظهورهم،

بالتودّد إلى نخب البلاد، الذين سيُدعى أبناؤهم ذات يوم إلى الحكم، وقدّموا لهم التعليمَ الذي يمكنهم من التطوّر في عالم يتغيّر. وأخيرًا، قام تلميذ من عائلة حبيش المارونية الوجيهة باستخلاص العبرة الأخلاقية من القصّة كلّها، مفرِطًا في إطراء فرنسا: «بفضل نفوذكم، وبفضلِ ما في القلوب الفرنسية من حماسة نبيلة، يعيش معهدُ غزير. إنّ شجرة الإيمان، شجرة الحضارة، سوف تنمو وتكبر في أرضنا التي تَسْفعها شمسُ آسيا؛ ولسوف تتفيّأ الأممُ اليونانية والأرمنية والمارونية والسورية ظلَّ أغصانها. أمّا قادة بلادنا وشيوخها، الذين هم موضعُ عنايتكم، فسوف يروون للأجيال الجديدة عن فضل فرنسا.»(٩٠)

وهكذا راحت ثمارُ هذا النوع من التعليم اليسوعي تتأمّل باعتزازٍ إحساسَها بما أنجزته. ففي حين لم يكونوا من قبل أكثر من أبناء عائلات قويّة ومقتدرة، غدوا الآن أبناءَها «المتحضّرين.» ومنذ الآن فصاعدًا، سيغدو واقعُ «النظام الجديد الذي تسير عليه الأمور» مطبوعًا في أذهانهم الفتيّة: فَقَبْلَ فرنسا لم يكن هنالك سوى الجفاف؛ وقبل مستوى معيّن (وإنْ يكن متواضعًا) من «الحضارة» لم يكن هنالك سوى العقم؛ وقبل الآباء اليسوعيين لم يكن هنالك سوى الفراغ، الذي لم يعد من الممكن ملؤه بتقاليدِ وعاداتِ ثقافتهم التي بدت فجأةً هزيلةً وبعيدةً عن الحضارة. والأنكى من كلّ ذلك أنّ هؤلاء التلاميذ أخبروا زوّارهم اللامعين أنّ غزير كانت تتباهى في السابق بجامعها، إلاّ أنّ هذا الأخير قد تلاشى الآن و«اختفت الحجارة واختفى المسلمون جميعًا.»(٩١) والحال أنّ غزير اليسوعية هي مثال على اندراج فكرة التقدّم التاريخي ضمن معنى متجدّد للطائفة. ففي غزير تمّ التخلّي عن التصوّر المتعلّق بماضٍ عضويّ احتضَنَ الحاضرَ وأنشأه، وتقبَّلَ التلاميذُ فكرةَ عقم التقاليد المحلّيّة على أنها واقعة لا يرقى إليها الشكّ. وبانقطاع تلاميذ ريكادونا الموارنة التامّ عن ماضيهم الأصلي، وجَعْلِهم إيّاه أجنبيًّا وغريبًا، واعتناقهم فكرةً مفادها أنّ اليسوعيين ضَرْبٌ من الطائفة، فإنّهم أخضعوا أنفسَهم بإرادتهم لنوع من الحداثة الطائفية. فلقد تبنّوا الطرائق واللّغة اليسوعية، وهي اللّغة الفرنسيةُ في الغالب الأعمّ إلى جانب الإيطالية؛ كما صدّقوا أنّ ارتباطهم بأوروبا الكاثوليكية ارتباط عضويّ؛ فضلاً عن أنّهم راحوا يبدون خوفًا ورغبةً جديدين وعميقين بشأن الانعزال عن محيطهم المسلم.

جماعات منعزلة

لم يكن مُطيِّفو جبلِ لبنان جماعةً نخبويّةً واحدة بل أسهمتْ كلُّ النخب القائمة في تفكيك أسس النظام القديم الأخلاقية والماديّة. وتحت إعادة الصياغة التاريخية والجغرافية والثقافية لجبل لبنان بوصفه بلدًا طائفيًا في جوهره كانت تكمن أزمةٌ غيرُ محلولة. فجماعة المعرفة، التي كانت جماعة نخبوية تقليدية تشتمل على مؤرّخين ورجال دين ووجهاء من مختلف المذاهب جَمَعَهم النظامُ القديمُ في إطار سياساته اللاّطائفية، راحت تتفكّك بتأثيرِ من ضغوط الإصلاح وراحت تتشكّل على هيئة جماعاتِ معرفةٍ طائفية. ولقد عَمِل دخولُ الأوروبيين كلاعبين في السياسات النخبوية، والتأويلاتُ الدرزيةُ والمارونيةُ المتنافسة لمعنى الشرعية والتراث والإصلاح، وتعدّياتُ المبشّرين... على إحداث تغيير دراماتيكيّ في العلاقة بين الدّين والمعرفة والقوّة. ففي حين كان الدّين في السابق جزءًا مكمّلاً من نظام اجتماعي لاطائفي مُحْكَم يعتمد على فكرة السيادة العثمانية المطلقة والدائمة، فإنّه راح يشكّل الآن أساسَ الانعزال الطائفي ومبرّرَ وجوده في حقبةٍ من التغيّر العميق. وبموازاة المقاطعتين الجغرافيتين اللّتين قسمتا جبلَ لبنان، كانت ثمّة تأمّلاتُ الدروز والموارنة المتضادّة في ماضٍ مزعوم ــ وفي العِبَر التي يجب أن تُسْتَمَدّ منه. كما كانت هناك الرؤى الإقصائية المتبادلة بشأن مستقبل طائفيّ. فلقد أتى الإصلاح إلى جبل لبنان بوجه جانوس المزدوج: جانبٌ يتطلّع إلى الخلف لكي يَمْسح بنظرته المشهدَ الأصليّ المزعوم؛ وآخر يتطلّع إلى الأمام لكي يصوغ بلدًا متنوّعًا على هيئة مكان تراجيديّ مفعم بصنوف الضغائن الموروثة وضروب التضامن الدّيني الأصليّة.

حقّقت الحداثةُ الطائفية عددًا من الانتصارات البارزة. ففي العام ١٨٦٠، على سبيل المثال، تكوّنتْ لدى ريكادونا القناعةُ بأنّه جعل المسيحيين المحلّيين جديرين باسمهم من جديد، إذ أوقف بعضَ المسيحيين عن غناء أغاني «المسلمين.»[٩٢] وبحلول عام ١٨٦٠، كان المبشّرون قد فعلوا الكثير لتحويل النساء المسيحيات «غير المحترمات» إلى مسيحيات «محتشمات» على نحوٍ بيِّن.[٩٣] بل إنّ الأب فرانسوا بادور لاحظ سنة ١٨٥٥ أنّ كاثوليكًا جددًا يولدون

في المشرق، يوالون فرنسا ويَقْدرون في الوقت ذاته على الصمود في وجه «التأثيرات الخبيثة للكفّار الذين يختلطون معهم.»[٩٤] غير أنّ أنواعًا من القلق كانت تسير في أعقاب هذه الانتصارات. فانهيار النظام القديم فتح علبةَ پاندورا المشتملة على احتمالات عديدة بشأن التكوين السياسي والاجتماعي لكلّ طائفة. والنخب المتنافسة ــ الكنيسة المارونية والوجهاء المسيحيون والدروز العلمانيون واليسوعيون والموظّفون الأوروبيون والعثمانيون ــ راحت تكافح لفرض رؤاها الخاصّة بجبل لبنان الطائفي. وقد حاولت أن تحافظ على التراتبية الاجتماعية التي عرفها النظامُ القديم، في الوقت الذي كانت تقوّض فيه أسسَ هذا النظام الفعلية والمجازية. كما شدّدتْ على أنّ طوائفها هي بمثابة أمم سياسية وثقافية مستقلّة، لا مجرّد مذاهب تمثّل أجزاءً من نظامٍ للحكم معقّدٍ ومتعدّدِ الأديان.

ولم يتأمّل أعضاءُ النخب المختلفة ولو للحظة واحدة في العواقب الكاملة المترتّبة على إعادة صياغة كلّ طائفة باعتبارها أمّةً. فقد صمّموا تصميمًا شرسًا على عدم التخلّي عن أيّة سلطة، وبذلوا جهودًا ناجعةً في سدّ الطريق أمام الإصلاح العقاري في أواخر أربعينيات القرن التاسع عشر، وبدا بين الحين والآخر أنّ الوجهاء مثل خاطر العماد راحوا يَظْهرون بمظهرٍ رهيب من صنعهم إلى حدٍّ بعيد.[٩٥] وكما سنرى في الفصل التالي، فإنّ إحدى النتائج غير المقصودة التي ترتّبتْ على جدال النخب بشأن الإصلاح هي انفتاح الإمكانية النظرية أمام الأهالي التابعين لأن يطالبوا بحقّهم في لعب دور سياسي وفي احتلال مكان في المشهد الطائفي. ولقد ألقى الخوفُ من هذه الإمكانيّة بثقله على سرديّات النخب ومنافساتها، وعَمِلَ على تعقيدها حتّى العام ١٨٦٠ ضمنًا. كما عَمِلَ زوالُ التماسك الذي ميّز سياسات الوجاهة التقليدية، إلى جانب إدخال الإصلاح المُفْصَح عنه طائفيًّا، على تعكير حالة الأهالي. وكان الالتماس الذي قدّمه خاطر العماد إلى الحكومة العثمانية تلخيصًا لهذا الوضع المحيِّر. فقد زعم أنّ القرويين المسيحيين في مقاطعته «كانوا من قبل رعايانا البؤساء والتعساء.» وبذا ترك واحدًا من الأمور المهمّة مُعلَّقًا، وهو: ما مصير هؤلاء القرويّين الآن؟ وبعبارة أخرى: ما ستكون مكانة الأهالي في عالم طائفيّ بازغ؟ وكيف ستوفّق الحكومةُ العثمانية بين مقصدها العلماني والإلحاح المستجدّ على الولاءات الطائفية في جبل لبنان؟ وهل تنطوي «التنظيمات» على مساواة اجتماعية فضلاً عن المساواة الدينية؟ ولأنّ ما من

فريق واحد كان يَمتلك احتكارَ التأويل في حقبة الإصلاح، فإنّه لم يكن ثمّة سبيل للإجابة عن هذه الأسئلة على نحوٍ قاطعٍ أو متّسق.

وفي فترة سيطرةٍ بلا هيمنة، كي نستعير صياغةَ راناجيت غوها، تُرِكَ البابُ مفتوحًا من غير قصد أمام دخول الأهالي إلى الحلبة السياسية الطائفية دخولاً غير متحكَّم به.[96] وكما سنرى بعد قليل، فقد كان هنالك مواطِنٌ عاميّ يمتلك من الجرأة ما يكفي لأن يَعْبر ذلك الباب. إذ جسّد صعودُ طانيوس شاهين نوعًا من الاجتياح الطائفي الشعبي لميدانٍ سياسي كان مقتصرًا على النخبة وحدها. فهذا البيطار من ريفون مثّلَ المحاولةَ الأشدَّ جذريّةً في تاريخ جبل لبنان لإعادة تحديد العلاقة بين المعرفة والقوّة. وبفعله هذا، نَشَرَ في صفوف النخب رعبًا شديدًا مستديمًا.

هوامش الفصل الخامس

(١) E. J. Hobsbawm and Terence Ranger, eds., **The Invention of Tradition** (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

وكلمة invention [ابتكار أو ابتداع] لا تدل على التزييف أو الاختلاق المطلق.

(٢) **HPD** / Third Series / vol/ LXIII / 14 June 1842, p. 1515.

(٣) **HPD** / Third Series / vol/ LXIII / 15 June 1842, p. 1680.

كان ردّ اللّورد أبردين على اللّورد هودن أنّ بريطانيا لن تهمل واجبها تجاه سكّان سوريا بأكملهم، «ولكن خاصّةً [تجاه] السكّان المسيحيين.»

(٤) Quoted in Urquhart, **The Lebanon**, 2, p. 397، والتشديد لي.

(٥) Aberdeen to Canning, 22 December 1841, United Kingom, House of Commons, «Affairs: Correspondence Relating to the Affairs of Syria,» **Parliamentary Papers**, 1843, LX, 1.

(٦) FO 78/476, Canning to Aberdeen, 29 March 1842.

(٧) AE CPC/B, vol. 3. Bourée to Guizot, 7 February 1842.

(٨) عمل أسلوب التقارير التي كتبها القناصل والسفراء البريطانيون والفرنسيون، بما أبدته من معرفة كلّيّة، على تعزيز الإحساس بأنّ ذلك صراع «يُضْرَب به المثل.» ولقد انطوى ذلك عمليًا على تنصّل القناصل من أيّة مسؤولية عمّا كان يجري. وهكذا، فإنّ توزيع مقادير كبيرة جدًا من الأسلحة، والوعود المتعدّدة والمتناقضة في الغالب التي قطعها وود للنخب المتنافسة، وسياسات الإعادة التي رعتها بريطانيا إلى حدّ بعيد، والإصرار الأوروبي على اكتفاء العثمانيين بسيطرةٍ غير مباشرة، اختُزِلَت جميعها إلى أسباب «تافهة» لصراعٍ أصليّ مكبوت أو كامن. أمّا واقعة ارتكاس العثمانيين حيال العنف الطائفي بعزل بشير قاسم وتعيين ضابط عثماني كرواتي الأصل عام ١٨٤٢، هو عمر باشا، فقد أثار مزيدًا من السخط لدى القوى الأوروبية.

(٩) Salibi, **The Modern History of Lebanon**, pp. 55 - 56. See also Marsot, **Egypt in the Reign of Muhammad Ali**, p. 245, and HALJ/1, p. 573.

(١٠) HLAJ/1, Planchet to Roothaan, 7 December 1841, p. 321.

(١١) HLAJ/1, Planchet to Roothaan, 15 January 1842, p. 326.

(١٢) Canning to Aberdeen, 15 February 1843, United Kingdom, Foreign Office, «Correspondence between Great Britain and Turkey Respecting the Affairs of Syria 1843 - 1845,» **British and Foreign State Papers, 1847 - 1848**, vol. 36 (London, 1861), p. 7. See also Bourqueney's note to the Sublime Port, BBA IMM 1135, Leff. 3, 11 January 1843.

(١٣) Canning to Rose, 29 August 1843, British and Foreign State Papers, 1847 - 1848, vol. 36, p.18. See also FO 78/473, Foreign Office dispatch to Canning, 16 March 1842.

حيث يُشار في هذه الرّسالة الأخيرة، وفيما يتعلّق بالإدارة المباشرة الموقّتة، إلى أنّ «حكومة جلالتها ليست مستعدّة للقول إنّ الباب العالي لم يكن محقًّا في إقامة حكم مباشر على كامل جبل لبنان.» أمّا السفير الفرنسي لدى الباب العالي، بوركيني، فقد اعترف بأنّ:
«le rétablissement de la tranquilité est incontestable: les vraisemblances sont de notre coté.»
أنظر: AECP/T, vol. 286, Bourqueney to Guizot, 6 June 1842.

(١٤) Canning to Rose, 29 August, 1843, **British and Foreign State Papers, 1847 - 1848**, vol. 36, p. 18.

(١٥) FO 78/476, Canning to Aberdeen, 27 March 1842.

(١٦) BBA IMM 1129, Leff. 14, 7B 1258 [14 August 1842].

(١٧) BBA IMM 1115, Leff. 8, 27 B 1258 [3 September 1842].

(١٨) BBA IMM 2154, Leff. 17, 2L 1257 [16 November 1841].

(١٩) لم يقف العثمانيون في صفّ الدروز ولا في صفّ الموارنة بل ازْدروْا كلا الفريقين بالتساوي بوصفهما همجًا مزعجين. وبخلاف أسطورة التأريخ القوموي اللبناني المنتشرة على نطاق واسع، فإنّ العثمانيين لم يكونوا مهتمّين بتجريد جبل لبنان من «استقلاله.» بل الأمر، كما تشير تقارير كثيرة، هو أنّ السلطات استخدمتْ جميع الوسائل الضرورية لإعادة توطيد النظام حين واجهتها أزمة. أنظر:
BBA IMM 1129, Leff. 12, 7B 1258 [14 August 1842].

(٢٠) BBA IMM 1135, Leff. 18, 9 L 1258 [12 November 1842], and BBA IMM 1129, Leff. 14, 7B 1258 [14 August 1842].

(٢١) **Takvim - i Vekayi**, no. 267, 26 Za 1257 [8 January 1842].

(٢٢) AE CPC/B, vol. 3, Bourée to Guizot, 18 January 1842.

(٢٣) في حقبة «التنظيمات،» كانت السلطات المركزية لا تزال معوَّقةً بجهلها بالسكّان المحليين. وباستثناء واحد هو مهمّة سليم بك، المفوّض الذي أرسله الباب العالي لتقصّي مشاعر الأهالي تجاه إدارة عمر باشا (التي رفضها السفراء الأوروبيون مباشرةً لأنّها كانت توليًا قهريًا تمامًا)، فإنّه لم يكن هنالك أيّة معرفة شاملة، أو أيّة إثنوغرافيا من أيّ نوع، أو أيّة تقارير كتبها الرحّالة ممّا يمكن الاعتماد عليه في اطّلاعهم على «عادات وطرائق» السكّان القرويين. من أجل مزيد من المعلومات عن مهمّة سليم بك، أنظر: BBA IMM 1124, Leff. 3, 9 B 1258 [16 August 1842].

(٢٤) هذا الإلحاح كان واضحًا في الاستمرارية الملحوظة التي حظي بها خطابُ النظام القديم المتعلّق بالتمايز الاجتماعي. فإذا كانت التنظيمات تتناول المساواة بين الجماعات، فإنّ الاستخدام المتكرّر لكلمة «ذمّيين» في وصف سكّان جبل لبنان المسيحيين قد قلّل من شأن تلك المساواة. وإذا كانت التنظيمات معنيّة بالمساواة الاجتماعية بين «الكبير والصغير،» فإنّ الاستعارات والممارسة اليوميّة لدى الأسياد العثمانيين والرعايا اللبنانيين قد ثلمت حدّ تأثيرها. فالمدارس تُرِكَتْ في أيدي رجال الدّين أو الإرساليّات. والواقع أنّ الاهتمام الفاعل

الوحيد الذي بذله الموظّفون العثمانيون تجاه الأهالي تمثّل في تحديد ما إذا كانوا قد وقّعوا أم لا على العرائض التي تحيّي الحكم العثماني. وكان العثمانيون يشيرون إلى الرعايا المطيعين الذين يوقّعون على مثل هذه العرائض باسم الجبليين «الموالين» (asdika). أنظر: ,BBA IMM 1124.
Leff. 3, 9 B 1258 [16 August 1842].
وكان السلوك غير اللائق (uygunsuzluk) يعني أيّ إزعاج للشهابيين؛ ولقد اتُّهِمَ، بوجهٍ خاصّ، القناصل الأجانب والكنيسة المارونية بتحريض الأهالي على رفض الحكم العثماني المباشر. وكما أهملتْ تقاريرُ القناصل الأوروبيين أيّة عرائض تستحسن الحكم العثماني المباشر متّهمةً إيّاها بأنّها ضروب من التلفيق، فقد ألحّ العثمانيون على اتّهام أيّة عريضة تناصر عودة الحكم الشهابي بأنّها عمل متآمرين.

(٢٥) BBA IMM 1124, Leff 3, 9 B 1258 [16 August 1842]. ومع طول إقامة مصطفى باشا في جبل لبنان، ازداد إصراره على الحاجة الملحّة إلى قيام الحكومة المركزية بعمل حاسم يستعيد النظام. فلقد بدا الوجهاء المسيحيون على وشك الالتحاق بتمرّد الدروز سنة ١٨٤٢ على سياسات عمر باشا الثقيلة الوطأة. وتعكس الرسائل السريعة من أسعد باشا، والي صيدا، ضعفَ الحكومة العثمانية المحلية التي لم يكن من الممكن التعويل على عساكرها الذين لا تدفَع لهم رواتبهم، وكانت تستعير الفحم من القنصلية الإنجليزية (التي أعلنت بوضوح أنّها لن تقدّم المزيد)، وقضت فترة عسيرة في إخماد ثورة الدروز ضدّ عمر باشا. ومثل مصطفى باشا، فقد شدّد أسعد باشا على الصراع القديم بين السكّان الهمج، الذين هم «في حقيقة أمرهم طائفتان جلفتان وهمجيّتان... غالبًا ما تحتاجان إلى العقاب كيما تحافظان على النظام.» أنظر: BBA .IMM 1129, Leff. 14, 7B 1258 [14 August .1842]

(٢٦) Salibi, **The Modern History of Lebanon**, p. 58.

(٢٧) BBA IMM SD 2154, Leff. 35, 23 November 1841.

(٢٨) BBA IMM SD 2154, Leff. 2, 8 N 1257 [23 October 1841]; BBA IMM SD 2154, Leff. 18, 14 November 1841.

(٢٩) BBA IMM SD 2154, LEff. 31. n.d., but probably N 1257 [October / November 1841]; وهذه ترجمة عثمانية عن الأصل العربي. أنظر أيضًا MS، المجلّد الأوّل، ص ٥٠ ــ ٥١، حيث تجد عريضة مشابهة.

(٣٠) BBA IMM 2154, Leff. 31, n.d.

(٣١) MHROS, 3, p. 342.

(٣٢) رسائل البارون دوبوالوكونت المتعلّقة بمهمّته في سوريا في العام ١٨٣٣ مفيدة جدًّا بهذا الشأن. فقد أقرّ الحاكم اللبناني، في مناقشاته مع بشير شهاب، بأنّ النفوذ الأوروبي قويّ جدًّا نظرًا إلى تبنّي محمّد علي للتقنيّات الأوروبية واتّخاذه مستشارين أوروبيين. أنظر:
Georges Douin, ed., **La Mission de Baron de Boislecomte: L'Egypte et la Syrie en 1833** (Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archélogie Orientale du Caire, 1927), p.192.

(٣٣) MHROS, 3, p. 326.

(٣٤) وردت في إسماعيل، لبنان، ص ٣٥٠.

(٣٥) BBA IMM 2154, Leff. 12, 25 L 1257 [9 December 1841].
نجد هنا مثالاً على استمرار ولاءات النظام القديم على الرّغم من الصدامات الطائفية عام ١٨٤١. فحين اعتُقِلَ الأمير الشهابي المسلم السنّيّ سعد الدين من حاصبيّا، وقّع الكاثوليك والموارنة والأرثوذكس، فضلاً عن اليهود والمسلمين، عريضةَ احتجاج مشتركة.

(٣٦) أنظر، مثلاً، رسالة البطريرك إلى فرنسيس زوين حيث يقول إنّ ممثّليه طافوا أنحاء كسروان في محاولة للضغط على الوجهاء والأهالي لإعلان مناصرتهم حاكمًا شهابيًّا. أنظر:
BBA IMM 1124m, Leff. 4, 4 July 1842.

(٣٧) BBA IMM 1124, Leff. 4, n.d. (approximately 1842).

(٣٨) HPD/Third Series/vol. LXXXII/8 August 1845, pp. 1522 - 1545.

(٣٩) حين اقترح صارم أفندي، وزيرُ الخارجيّة، إرسالَ لجنة تقصٍّ للحقائق لتتحرّى بدقّة ما تريده أغلبيّة السكّان، ودعا السفراء الأوروبيين إلى إرسال مندوبين مع اللّجنة، رفض السّفراء اقتراحه لأنّه «غير ناضج،» وسارعوا إلى السؤال بدورهم عمّا إذا كان الباب العالي يعارض نظام إدارة يحكم فيه درزي وماروني كلٌّ منهما على أمّته. وردّ صارم أفندي وسواه من الموظّفين العثمانيين على ذلك بالقول إنّ مثل هذا النظام «مستحيل التحقّق» لأنّ الدروز والموارنة يعيشون في القرى ذاتها. وعلى ذلك ردّ السفراء قائلين: «إنّ هذا التمازج غير موجود إلّا في مكانين أو ثلاثة.» أنظر: AE CP.T, vol. 286, Bourqueney to Guizot, 5 June 1842.

(٤٠) FO 78/480, Canning to Aberdeen, 16 September 1842. See also AE CP/T, vol. 287; Bourqueney to Guizot, 7 October 1842.

(٤١) FO 78/474, Aberdeen to Canning, 21 July 1842. والتشديد لي.

(٤٢) AE CP/T, vol. 287, Bourqueney to Guizot, 15 September 1842.

(٤٣) Sarim Efendi to Canning, 7 December 1842, incl. in FO 78/480. Canning to Aberdeen, 7 December 1842.
والنصّ الكامل بالعثمانية موجود في المحفوظات الفرنسية.

(٤٤) BBA IMM SD 2154, Leff. 21, n.d. Fawaz, **An Occasion for War** pp. 28 - 29.

(٤٥) BBA IMM 1132, Leff. 5, n.d. See Fawaz, **An Occasion for War**, pp. 27 - 30.
حيث يجد القارئ في هذا المرجع الأخير مزيدًا من المعلومات حول نظام القائمقاميّتين.

(٤٦) See, for example, AE MD/T, vol. 43, Rose to Aberdeen, 9 June 1844.

(٤٧) من الأمثلة الجيّدة على امتعاض الأرثوذكس والرّوم الكاثوليك التقريرُ الذي قدّمه وزيرُ الخارجيّة العثماني شكيب أفندي سنة ١٨٤٦ والمتعلّق باجتماعات عقدها مع ممثّلين لهاتين الطائفتيْن ومطالبتهم بقائمقاميّة مستقلّة. أنظر: BBA IMM 1182, Leff. 1, 21 S 1262 [18 February 1846].

(٤٨) See Homi Bhabha, «Narrating the Nation,» in **Nation and Narration**, ed. Homi K.

Bhabha (London: Routledge, 1990), p. 3. See also Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism** (London: Verso, 1991 [1983]).

(٤٩) Nicolas Murad, **Notice historique sur l'origine de la nation Maronite et sur rapports avec la France, sur la nation Druze, et sur les diverses populations du Mont Liban** (Paris: Cariscript, 1988 [1844]).

(٥٠) أشار الصليبي إلى أنّ كتاب أخبار الأعيان للشدياق «يمثّل أفضل تمثيل المراحل الأولى من التأريخ الماروني البعيد عن الاختصاص» واعتبره بمثابة نقطة افتراق باتّجاه تأريخ «لبنانيّ» مميّز. من أجل مزيد من المعلومات، أنظر:
Kamal Salibi, **Maronite Historians of Medieval Lebanon** (Beirut: Nawfal, 1991 [1959]), P. 161.

(٥١) Murad, **Notice historique**, p. 27.

(٥٢) Ibid., pp. 38 - 40.

(٥٣) Ibid., pp. 46 - 48.

(٥٤) BBA IMM 1154, Leff. 1, 5 ca. 1261 [12 May 1845].

(٥٥) سُمِحَ للشيعة أيضًا بمستشار لكنهم مُثّلوا من خلال قاضٍ سنّيّ في ما يتعلّق بالنزاعات الشرعية.

(٥٦) AL, 1, p. 531.

(٥٧) تمّ اقتراح فكرة تعيين وكلاء منذ بداية المفاوضات العثمانية الأوروبية المتعلّقة بجبل لبنان. ففي العام ١٨٤٤، على سبيل المثال، اقترح القبطان العثماني خليل باشا نظام الوكلاء في محاولة لتنقية السلطة القضائية التي يتمتّع بها كلٌّ من قائمقام الدروز وقائمقام الموارنة.

(٥٨) Lütfi, **Tarih-i Lütfi**, 8, pp. 395 - 399. Sekib's proclamation of 13 L 1261 [15 October 1845] and report of 72 1261 [7 December 1845].

(٥٩) BBA IMM 1182, Leff. 1, 21 S 1261 [28 February 1845]; pp. 395 - 399.

(٦٠) «Enva mihen ve mazarrate ve her dürlü mücazat ve ukubeti davet edeceği». Lütfi, **Tarih-i Lütfi**, 8, pp. 395 - 399. Sekib Efendi's Proclamation (in Ottoman translation from an Arabic original) of 13 L 1261 [15 October 1845].

(٦١) Quoted in Rizk, **Le Mont-Liban aux XIXe siècle**, p. 113.

(٦٢) Lütfi, **Tarih-i Lütfi**, 8, p. 463.

(٦٣) Baron I. de Testa, ed., **Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les puissances étrangéres** (Paris: Muzard, 1884 - 1892), 3, pp. 201 and 208; BBA IMM 1154, LEff. 1, 5 Ca 1261 [12 May 1845].

(٦٤) Ott. **maza ma maza**.

(٦٥) BBA IMM 1167, Leff. 17, Selh L. 1261 [31 October 1845].

يظهر اسم هذا المسيحي في مراسلات القنصلية الفرنسية على أنّه خليل مدوّر، الذي يعمل في

القنصليّة كاتبًا. أنظر: DDC 8. no. 53/1, November 1845.

(٦٦) BBA IMM 1167, Leff. 17, Selh L. 1261 [31 October 1845].

(٦٧) Ibid.

(٦٨) Ibid.

(٦٩) DDC 8. no. 52/31, October 1845.

(٧٠) BBA IMM 1167, Leff. 17, Selh L. 1261 [31 October 1845].

(٧١) من أجل التفاصيل، أنظر **MHROS** و**HLAJ**. وأنظر أيضًا تناول الصليبي لدور الإرساليّات في كتابه: **The Modern History of Lebanon**, pp. 56 - 57.

(٧٢) بصرف النظر عن بواعث المبشّرين ورغباتهم الخاصّة، أمِلَ السكّان المحلّيّون بأنّ الرّجال القادمين من أوروبا سوف يوفّرون لهم حماية أوروبا، حيث كان اللعازريون واليسوعيون يتمتّعون بحماية فرنسا في حين كان الأميركيّون يتمتّعون بحماية بريطانيا. أنظر:

James A. Field, **America and the Mediterranean World 1776 - 1882** (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), p. 97; MHROS, 3, P. 46.

وبالطّبع، فإنّ الإرساليّات لم تكن خاضعة للقوانين العثمانية نظرًا لنظام الامتيازات الأجنبية.

(٧٣) «Exposé de l'état de la mission de Syrie pendant les trois dernières années,» by François Badour, 12 December 1855, **Lettres de Madagascar et de Syrie, 1849 - 1865**, BO.

(٧٤) **HLAJ/1**, Planchet to Boquet, 15 Nobember 1833, p. 139.

(٧٥) HLAJ/2, Billotet to Beckx, 20 April 1857, p. 184.

(٧٦) Jullien, **La nouvelle mission**, 1, p. 22.

(٧٧) **HLAJ/1**, plancet to P.N. April 1832, p. 57.

(٧٨) **HLAJ/1**, Riccadonna to Roothaan, 28 February 1832, p. 53.

(٧٩) James Axtell, **The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America** (New York: Oxford University Press, 1985).

(٨٠) HLAJ/1, «Project for a College in Asia,» pp. 218 - 219.

وهذه تعليمات أُعطيت للأب ريلو في العام ١٨٣٨.

(٨١) See Ussama Makdisi, «Reclaiming Biblical Lands: Evanglical Modernity, Colonialism and Culture,» **American Historical Review** 102/3 (1997): 680 - 713.

(٨٢) Benton to Lathrop, 24 July 1857, Benton Papers, Box 11, Folder 2.

(٨٣) من الصعب التوصّل إلى العدد الدقيق للطلاّب الذين أُدرجوا في هذه المدارس. ولكن، وبقدر ما يتعلّق الأمر بالمدارس الأميركية، فإنّ مدرسة عبيّة كانت تضمّ ٢٦٤ تلميذًا في ١٨٤٦ ـ ١٨٤٧؛ ومدرسة بيروت ١٥٨؛ وحاصبيّا ٣٥؛ وبحمدون ٢٦؛ وطرابلس ١٥. ولقد وردت هذه الأرقام في:

A.L. Tibawi, **American Interest in Syria, 1800 - 1901** (Oxford: Clarendon Press, 1966), p. 116.

ولقد ضمّت مدرسة عينطورة سنة ١٨٥٢ سبعين تلميذًا. وبحسب فارلي، فإنّ كلفة التعلّم هناك

(بما في ذلك أجرة الغرفة والطعام) كان ألفيْ قرش في السنة. أنظر: **Two years in Syria**, p. 136.

(٨٤) See Makdisi, «Reclaming Biblical Lands.»

(٨٥) أنظر تقرير وولتر شتاينز حول وضع الإرسالية اليسوعية في سوريا، وذلك في:
HLAJ/2, September - October 1858, p. 203.

(٨٦) حالة «الشهيد» أسعد الشدياق تمّ الاحتفاء بها في صحف الإرساليّة وتقاريرها بوصفها دليلاً واضحًا على تعصّب الكنائس الشرقيّة. أنظر: Tibawi, **American Intersts**, p. 39 - 40.

(٨٧) Benton to Lathrop, 29 July 1857, Box 11, Folder 2 Benton Papers. See also Casesar E. Farah's «Protestantism and Politics,» in David Kushner, ed., **Palestine in the Late Ottoman Period** (Leiden: E.J. Brill, 1986), pp. 325.

(٨٨) Riccadonna, quoted in Jullian, **La Nouvelle mission**, 1, pp. 81, 263.

(٨٩) «Rapport adressé a M. L'Abbé Lavigerie, directeur général de l'œuvre, par le RP de Damas, de la Compagnie de Jesus,» **BOEO**, November 1859, p. 4.

(٩٠) Ibid., pp. 9, 21.

(٩١) Ibid., p. 16.

(٩٢) Jullien, **La Nouvelle mission**, 1, p. 46.

(٩٣) «Letter des Fille de la Mission, à Zahle aux dames Patronnesses des Ecoles d'Orient à Paris (traduction de l'Arabe),» Zahle, 28 July 1858, **BOEO**, July 1859, pp. 25 - 27.

(٩٤) «Exposé de l'étate de la mission de Syrie pendant les troits dernières années,» by François Badour, 12 December 1855, **Lettres de Madagascar et de Syrie, 1849 - 1865**, BO.

(٩٥) See BBA IMM 1203, Leff. 5, 22 Ca 1263 [8 May 1847], BBA IMM 1203, Leff. 2, 22 C 1263 [6 June 1847], and BBA IMM 1203, Leff. 3, N 1263 [August - September 1847].

حيث يجد القارئ الرؤية العثمانية للمسح العقاريّ الذي تمّت محاولته، والنقد العثماني للنخب المحلّيّة على اختلاس مزعوم للضرائب. وانظر أيضًا:
Urquhart, **The Lebanon**, 1, pp. 238 - 242.

حيث تجد تفاصيل تتعلّق بالمسح العقاريّ الذي تمّت محاولته في الشوف.

(٩٦) Ranajit Guha, **Dominance without Hegemony** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

٦

عودة «الجهّال»

وتيقّنوا أنّكم إذا ما عضدتمونا أو تركتمونا فكأنّكم عضدتم أو أهملتم جميعَ مسيحيي لبنان، ليس لأنّنا نشغل مقامًا خطيرًا في الدنيا بل لأنّه متى رأى أصحابُ الفتن في الجبل أنّ شعب قضائنا قد اقترف هذه الجنايات العديدة بدون عقاب فـ [تمتدّ] الاضطراباتُ إلى سائر الإقطاعات.

مذكّرة من شيوخ آل الخازن إلى القنصل
البريطاني نويل مور، ٢٥ كانون الأوّل
(FO 78/1454) ١٨٥٩

تكشّف جبلُ لبنان عن أزمة في تمثيل الطوائف. وكانت هذه الأزمة قد نشأتْ مع اضطرابات فترة الإعادة، لكنّها برزتْ إلى المقدّمة خلال ثورة شعبية قامت سنة ١٨٥٨ في مقاطعة كسروان التي يسيطر فيها الموارنةُ، وكذلك في الحرب الدرزية ـ المارونية التي نشبتْ سنةَ ١٨٦٠. وما كان موضعَ رهان ومخاطرة، كما يبيّن التماسُ شيوخ آل الخازن الموارنة إلى القنصل البريطاني، إنّما هو صراعٌ على معنى الطائفة والجغرافيا في عالمِ ما بعد الانقسام؛ وهو صراعٌ يلخّصه الاضطرابُ الاجتماعي الذي اجتاح سياساتِ النخب وقوّضها. ذلك أنّه في حين كان العثمانيون والأوروبيون والزعماءُ الدروز والموارنة المحلّيون منهمكين في مفاوضات تستند إلى فكرة واقع طائفي قديم وإلى هويّات طائفية ثابتة، وفي حين ثابر المبشّرون اليسوعيون على صليبيّتهم الملطّفة وسَعَتْ ترتيباتُ شكيب أفندي غير العمليّة إلى إعادة تشكيل نظام اجتماعي طائفي نخبوي، كانت ثمّة حركة تأخذ مجراها في قرى كسروان وتكسر حلقة السياسات العثمانية المغلقة.

ففي سنة ١٨٥٨ استفاد القرويون الموارنة العوامّ من عداءٍ مُنْهِك بين الوجهاء الموارنة لكي يضغطوا من أجل إصلاح النظام الاجتماعي. كان المتمرّدون قد أُثيروا بـ «التنظيمات،» وبكمّيّات الأسلحة الكبيرة التي توافرتْ منذ الأربعينيات، وبمناخ الضيق الاقتصادي، وندرة الأرض.[١] وكانت شكاياتهم الأولى قد توجّهتْ ضدّ الضرائب الباهظة والظالمة والهدايا المُذِلّة التي كانوا يُجْبَرون في العادة على تقديمها للشيوخ الخازنيين. وفي كانون الأوّل ١٨٥٨، تولّى بيطار من ريفون يُدْعَى طانيوس شاهين قيادةَ التمرّد. وبتوجيه منه، تصاعدت الثورة برغم جهود الكنيسة المارونية في التوسّط بين الشيوخ والعامّة. ولقد طالب القرويون بالمساواة مع الشيوخ، وبتمثيل رسميّ. كما قاموا بفعلٍ غير مسبوق تمثَّلَ في طرد الوجهاء الخازنيين من بيوتهم ومن المقاطعة التي كانت «تخصّهم» في السنين الخوالي.[٢] بل وانتشرتْ شعبيّة شاهين في المقاطعات المجاورة، حيث قَدَّمَ نفسَه (واعتُبِرَ) مخلِّصًا للعامة المسيحيين في جبل لبنان، خاصّةً بعد الصدام الدرزي ـ الماروني في آب ١٨٥٩ في قرية بيت مري. وفي سنة ١٨٦٠، كان شاهين قد سيطر عمليًا على معظم كسروان، متحدّيًا ما بذله العثمانيون من جهود

لإسكاته.

المعروف أنّ تمرّدات عديدة حدثتْ في الماضي وشكّلتْ ملمحًا من ملامح المشهد السياسي الذي ميّز جبلَ لبنان في القرن التاسع عشر. غير أنّ هذه الأحداث كانت مختلفة، لا بسبب مداها وحسب وإنّما بسبب موقعها وتوقيتها في المقام الأوّل. فانتفاضة كسروان لا تقتصر على حدوثها في مقاطعة تكاد أن تكون مارونية على وجه الحصر ــ وهو ما جعلها مناقضةً لمنطق الانقسام ــ بل تتعدّى ذلك إلى كونها قد حدثتْ بعد إعلان ثاني أكبر مرسوم إصلاحيّ من مراسيم «التنظيمات،» ألاَ وهو خطّ همليون سنة ١٨٥٦.[٣] وكان المتمرّدون قد واظبوا على تبرير أفعالهم بالإشارة إلى «التنظيمات»؛ فقد اتّكأوا على أفكار الإصلاح العثماني بقدر ما اتّكأوا على خطاب التقاليد العادلة. وبالنتيجة عبّرت انتفاضة كسروان عن أزمة أساسية في الهوية المحلية والعثمانية. فقد تحدّت، صراحةً، تلك التصوّراتِ النخبويةَ عن هويّة مارونية تميل إلى الهدوء في جبل لبنان ما بعد مرحلة الإعادة؛ كما طَرحتْ، ضمنًا، عددًا من الأسئلة المهمّة عن معنى الرعيّة العثمانية الحديثة ما بعد «التنظيمات.» واستغلّت حركةُ كسروان ما تتميّز به السياساتُ الطائفية من طبيعة ذات نهايات مفتوحة، طبيعةٍ لا يمكن احتواؤها ضمن السرديّات المغلقة التي أُنْتِجَت عنها، سواء نصّيًّا كما في عمل نقولا مراد **Notice historique** أو قانونيًّا عبر نظام القائمقاميّتين الذي جاء به شكيب أفندي. فشاهين وأتباعه فرضوا قراءةً مسيحية شعبية على ما كان تقليديًّا نوعًا من الجغرافيا العائلية القائمة على النّسب؛ وأكّدوا على حقوق جديدة مثل حقّ الحرّيّة وحقّ المساواة؛ كما عملوا على تمثيل أنفسهم بدل أن يَسْمحوا بأن يُمَثَّلوا.[٤] ولقد أشارت إرادةُ المعرفة من طرف الجهّال المسيحيين ــ إذ «الجُهّال» هي الصّفة التي أطلقتْها عليهم النخبُ بسبب تمرّدهم ــ إلى عالم يعتريه تغيّر هامّ وخطير؛ ذلك أن النظام يتحدّد بمصطلحَي السيّد والعبد، بل جرى انتهاكُ التراتبيّة، وسعى أفراد من الأهالي على نحوٍ مدروس ومستقلّ لإيجاد مكانهم الخاصّ في العالم الحديث ولدخول ميدان السياسة الذي كان في العادة مقتصرًا على النخب.[٥]

ما يرويه هذا الفصلُ هو قصّة الحراك الشعبي الأقوى في جبل لبنان القرن التاسع عشر، واعيًا منذ البداية أنها مُتَضَمَّنة في قصّة أخرى هي قصّةُ تكشُّفِ

«التنظيمات.» وسوف أبدأ بمناقشة أزمة التمثيل المحلّي التي أضرمت الثورةَ شرارتَها، وذلك من خلال تفحّص مطالب المتمرّدين وردّة فعل الخازنيين على التمرّد. ثمّ أُمعن النظرَ في مكنونات حركة شاهين ودلالاتها بالنّسبة إلى الرعيّة (والمواطنية) العثمانية الحديثة، وذلك بتحليل الاستجابات العثمانية حيال التمرّد. أمّا غرضي الأساسي فهو أن أصوّر الطبقات والحدود الاجتماعية والدينية المتداخلة المتأصّلة في الهويّة الطائفية الحديثة.

أزمة التمثيل المحلّي

بينما كان مراد يتأمّل في الخصائص الجوهرية التي تَسِمُ «الأمّة» المارونية، كانت ثمّة في كسروان ــ قلبِ جبل لبنان المارونيّ ــ فكرةٌ سجاليّة حول مَنْ يستطيع أن يتكلّم باسم الموارنة: فآل الخازن ألحّوا على أنّهم يَحْكمون وبذا يمثّلون كسروان؛ أمّا شاهين وأتباعه فقد قدّموا عدالة قضيّتهم بلغة المصالح والحقوق الشعبية في كسروان. ولقد تردّدتْ بين النخبة في جبل لبنان أصداءُ الجرأة المطلقة التي أبداها أهالي كسروان، سواء في تمرّدهم على وجهائهم سنة ١٨٥٨ أو في طردهم غالبيّةَ عائلة الخازن في كانون الثاني ١٨٥٩، إذ تقدّر مصادرُ كثيرةٌ عددَ المطرودين بعدّة مئات.[٦] فلم يسبق أن تصرّفَ العامّةُ بمثل هذا «الجهل» الذي لا تردُّدَ فيه؛ ولم يسبق أن انتزع الأهالي عائلةً وجيهةً من جذورها. وكانت الانتفاضة قد جاءت في أعقاب نزاع شديد بين القائمقام المسيحي بشير أحمد (من عائلة أبي اللّمع) وعدد من الوجهاء الخازنيين لأنّهم رفضوا الاعترافَ بسلطته عليهم في كسروان. وعلاوةً على هذا، فقد ازداد الوضع تعقيدًا بسبب التنافس الشديد بين فروع مختلفة من عائلة الخازن، وهو تنافس حُلّ في النهاية في كانون الأوّل ١٨٥٨، حين «توحّدت» العائلةُ في وجه التهديد الذي مثّله الجهّال.[٧] في البداية، راحت كلُّ زمرة من الوجهاء تزعم أنّ الأخرى تهيّج الأهالي عليها؛ وبدا الأمر كما لو أنّه حدثٌ من أحداث الحكاية المألوفة عن تنافس النخب، الذي يَعْمد فيه كلُّ طرف إلى تحريك رجاله أو كبحِ جماحهم تبعًا للظروف.

غير أنّ الوقوف في وجه السيطرة الخازنية لم يكن تمرّدًا منظّمًا وموجَّهًا يقوده

رجالُ الدِّين بغية إضعاف سلطة الوجهة العلمانية، بل كان مقاومةً أخذتْ شكلاً محلّيًا ومشتّتًا. فالبؤرة الأساسية للثورة كانت خمسَ قرى في جنوب كسروان: ريفون (قرية شاهين) وعجلتون وعشقوت والقليعات ومزرعة كفرذبيان. ولقد حاول ممثّلو هذه القرى، بالوسائل المدنية والقسرية على السّواء، أن يلمّوا أشتاتَ القرى العاصية في جماعة متخيَّلة من القرويين المتَّحدين بالقول والفعل. لكنّ القرى الأخرى، مثل عرمون، تردّدتْ بل رفضت الانضمامَ إلى انتفاضة كسروان. أمّا غزير، معقلُ الوجهاء من آل حبيش، فأدانت الهجمات على واحد من شيوخها مؤكّدةً أنّ الجرائم ضدّه تُطاول غزيرَ كلّها.[٨] كما طمأن الوجهاءُ القرويّون في الفتوح شيوخَهم من آل الدحداح إلى أنّهم يعارضون دعوةَ طانيوس شاهين إلى انتفاضة عامّة.[٩] وبقيتْ أمكنة مثل غسطا مؤيّدةً لآل الخازن، وهذه حالةٌ شَجَبها شاهين الذي لاحظ في رسالة إلى أهالي ذوق مكايل أنّه منذ بداية الحركة لم تأتِ أيّة نتيجة من غسطا.[١٠] ولا شكّ في أنّ بعض المناطق ساهمتْ في التمرّد بفعاليّة أكبر من سواها. ومع منتصف عام ١٨٥٩، كان طانيوس شاهين قد بسط سيطرته الفعلية على معظم كسروان، وكان يُخاطَب من قِبَلِ أنصاره المتمرّدين بـ «وكيل عموم كسروان.»[١١]

في معظم الحالات التي سجّلها آل الخازن، كانت أشجارُهم تُقْطَع أو تُصادَر محاصيلُهم أو تُنْهَب بيوتُهم. وبصرف النظر عن الطرد الجماعي في كانون الثاني ١٨٥٩، فقد بدا أنّ ضرب الوجهاء الخازنيين وسواهم كان يحدث بين الحين والآخر. ففي أيّار من العام ١٨٦٠ كان أحد الشيوخ من آل حبيش في منزله في قرية قرب غزير حين هاجمه عدد من الرّجال؛ ومع أنّه تمكّن من الفرار، فإنّ المتمرّدين سرقوا بارودته ومضوا من مكان إلى آخر يسبّون المحاصصين ويهدّدونهم. وفي الشهر ذاته ضُرِب أحدُ شيوخ الدحداح وسُبَّ بينما كان في طريقه إلى غزير، ولعلّه كان محظوظًا إذْ تمكّن من الفرار وعليه بعضُ الملابس التي لم تُمَزّق.[١٢] كما مُنِعَت زوجةُ خليل الخازن من التنقّل بحرّيّة، وكانت تُهَان إنْ فعلتْ ذلك، بحسب تقرير يعود إلى كانون الثاني ١٨٦٠.[١٣] أمّا الميتات الوحيدة المؤكّدة أثناء الثورة فهي التي حدثتْ في عجلتون عشيّة ١٣ كانون الثاني ١٨٥٩ وفي ظروف غامضة. فقد قُتِلَت هناك زوجة أحد شيوخ آل الخازن وابنته في منزلهما، ولم يُعْرَف القتلة، إلاّ أنّ البطريرك روّعته هذه الجريمة الرهيبة.[١٤]

حدثتْ هذه التعدّيات وسواها بين عامي ١٨٥٩ و١٨٦٠. والرابط الوحيد بينها هو سرعتُها، إذ استفاد القرويّون من الضعف النسبي الذي اعترى الوجهاءَ أو من غيابهم؛ فكان الفعل يتمّ تحت جنح الظلام أو أثناء غضب «الجهّال،» ليأتي من ثمّ نكرانُ أيّ تورّط في هذه الحوادث.[١٥] ولأنّ القرويين المتمرّدين لم يكونوا متأكّدين أنّ الشيوخ لن يعودوا إلى منازلهم، فقد اكتفوا بنهبها دون المكوث فيها. وكانت الغنائم، في بعض الحالات على الأقلّ، تُؤخَذ إلى بيت شاهين «باسم الحكومة الجمهورية» ومن هناك تُوَزّع على أتباعه.[١٦] أمّا الحقول فاستخدمها الرعاةُ لإطعام قطعانهم، في حين بقيت البساتينُ بلا عناية. ولقد اشتكى أحدُ شيوخ آل الخازن إلى البطريرك من أنّ كلَّ مَنْ شاء كان يستطيع أن يأتي ويقطف التوت والورق، ومن أنّ مصنع الحرير التابع له قد جُرِّد حتّى من عوارضه الخشبيّة.[١٧] في حين عمد شيخ آخر من آل الخازن، وقد استعاد ملكيّته المدمّرة بعد الانتفاضة، إلى وضع قائمة طويلة بالمسروقات التي أُخِذَتْ من عنده: فضّيّات وأشياء ثمينة من الكريستال والخزف، فضلاً عن أدوات الصّيد، وبارود محلّي وأوروبي، ومسدّسات، وحقيبة الطرائد، وغليون، وعدّة الفرس، وطاحونة للقهوة ومِحْمَصة، وكمّيات من الحرير والحبوب، وسريره الكبير. بل إنّ منزله سُرِقَ دون أن تُوَفَّر حتّى الأبواب؛ أمّا ما يتعذّر حمله فقد خُرِّبَ.[١٨]

وحين أصرّ البطريرك على أن يعيد الأهالي المحاصيلَ المسروقة، أنكر الأهالي أنّهم أخذوا أيّ شيء وعبّروا مرارًا عن ترحيبهم بعودة الشيوخ إلى بيوتهم.[١٩] وبالمثل، أنكر القرويّون أمام لجنة تقصّي الحقائق العثمانية التي أُرْسِلَتْ لتحرّي الاضطرابات في كسروان علمَهم بحوادث القتل وتورّطهم في نهب منازل الشيوخ، وقالوا إنّ الشيوخ والحكومة لم يكلّفوا الأهالي حراسة البيوت. كما أكّدوا أنّ الشيوخ أفرغوا منازلَهم قبل أن يغادروها. أمّا بالنّسبة إلى المحاصيل المسروقة، فقد أكّد الأهالي أنّ آل الخازن كانوا قد أخذوا حصّتهم، وأنّ الباقي كان بحوزة المحاصصين الذين لديهم حساباتُهم الدائمة مع وجهائهم. هكذا مضى موظّفو الحكومة من قرية إلى أخرى في كسروان، فيجدون الإجابات ذاتها في كلّ قرية: لا علم لأحد بحوادث القتل أو النهب أو المحاصيل المسروقة.[٢٠] وفي رسالة ثانية إلى البطريرك في كانون الثاني ١٨٦٠، أنكر المتمرّدون مرّة أخرى أنّهم متمرّدون، مضيفين أنّهم طالبوا بحكم القانون كما

تعهّدتْ به «التنظيمات.» غير أنّه كان من المتوقّع، نظرًا لظروف خلافهم مع آل الخازن، أن تحصل «بعضُ مغايرات» من جانب «الجهلة.» فالجهل، سواء بمعنى الخضوع لحكمة الحكومة (وكذلك للبطريرك الماروني والقنصل الفرنسي) أو بمعنى التلاعب بالمجاز الراسخ عن العاميّ «الجاهل،» وفّر غطاءً مُقْنِعًا للقرويين المتمرّدين كي يتجاهلوا استجوابَ الحكومة المتطفّل. وبذا أُحْبِطَتْ محاولات آل الخازن لاستعادة النظام القديم.(٢١)

ولئن كانت أفعالُ بعض الأهالي أقربَ إلى التشتّت منها إلى التخطيط، فإنّ المطالب التي قدّموها في عدد من المناسبات تشير إلى أنّ ما كان يدور في أذهانهم يتعدّى السلب والنهب.(٢٢) ففي إحدى العرائض المقدّمة إلى الكنيسة المارونية، شدّد القرويّون المتمرّدون على أن يعوّضهم آلُ الخازن عن كلّ الخسائر التي لحقتْ بهم أثناء التمرّد. ودعوا إلى إلغاء كلّ أنواع «المعايدات» المفروضة على الأهالي.(٢٣) كما ضغطوا في عريضة أخرى من أجل وضع حدّ لضرائب الزواج التي فرضها آلُ الخازن، ولضرب الأهالي، ولإلقاء ثقل الضرائب المطلوبة من الشيوخ على كاهل الأهالي. وطالبوا بتعويضٍ عن كل الضرائب التي انتُزعت على هذا النحو من الأهالي، وعن الأموال التي أُخِذَت منهم من أجل المسح العقاري الذي لم يتمّ، وعن الأموال التي وُعِدَ بإنفاقها لكنّها لم تصل إلى «عسكر أهالي كسروان» الذي حارب في العام ١٨٤٠ ضدّ المصريين.(٢٤)

ولقد أشار القرويّون إشارات متكرّرة إلى التمثيل والمساواة الاجتماعية و«التنظيمات.» والمعروف أنّ فكرة التمثيل كانت أساسيّة في الترتيبات التي وضعها شكيب أفندي، لكنّها لم توضع موضع التطبيق في كسروان لأنّها لم تكن مقاطعة «مختلطة.» وبحسب إحدى العرائض المرفوعة إلى التحكيم الكنسي، فقد طالب أهالي بعض القرى المتمرّدة بأن تتمّ محاسبة الدعاوى العمومية بين الأهالي وآل الخازن على يد وكيلين، أوّلهما مُنْتَخَب من قِبَل آل الخازن والآخر من قِبَل الأهالي. غير أنّ هؤلاء الأهالي طالبوا أيضًا بأن «تكون منزلةُ المشايخ بمنزلتنا في كلّ شيء بدون استثنا البتّة» وأضافوا «أنّ المشايخ لا يكون منهم أحد مأمورًا علينا.»(٢٥) كما طالب متمرّدو قرى أخرى بوكلاء «لأجل دفع التعديات والتظلّمات عن فقرا الأهالي الذين لا يمكنهم المحاماة عن حقوقهم وأنفسهم

بدون واسطة.»[٢٦].

ما تشير إليه هذه الأدلّة هو أنّ إرادة القرويين المتمرّدين لم تكن مقتصرة على توسّل التقاليد وإصلاحات و«التنظيمات»، بل كانوا قادرين تمامًا على تفسيرهما بحسب غاياتهم الخاصّة. فشكيب أفندي لم يؤيّد أبدًا قيام نظام الوكالة الذي يشكّل جزءًا لا يتجزّأ من حكم شعبيّ في جوهره، ومن المؤكّد أنّه ما كان ليقبل البتّة انتخاب طانيوس شاهين ممثّلاً عامًّا لكسروان أو تعيين وكلاء من قِبَل كلّ قرية من القرى المتمرّدة. كما أنّ «التنظيمات» لم تَقْصد أبدًا أن تقيم المساواة الاجتماعية بين جميع رعايا الإمبراطورية. غير أنّ هذا بالضبط هو ما طالب به المتمرّدون؛ ففي إحدى العرائض ذكّروا البطريرك بأنّ «التنظيمات» تعهّدتْ بـ «التسوية العمومية والحرّيّة الكاملة حتّى لا يكون تمييزات أو احتقارات بالمخاطبات.»[٢٧] ولم يقتصر الانهيار ـ بسبب رفض المتمرّدين احتمالَ ما اعتبروه ضرائبَ وعاداتٍ ظالمةً ـ على أسس النظام القديم المادية، بل تعدّاه إلى أسس المجتمع التقليدي الإيديولوجية والرمزية التي تقوّضتْ بطرد المتمرّدين آلَ الخازن من أملاكهم. ولكي نقدّم مثالاً آخر على ذلك، فإنّ القنصل الفرنسي شَدهتْه التقاريرُ التي تفيد بأنّ المتمرّدين رفعوا الرايات الفرنسية في بعض حوادث «الشغب» التي قاموا بها، في إشارةٍ إلى الدعم الذي يعتقدون أنّهم يتمتّعون به من قِبَل القنصل الفرنسي.[٢٨] والحال أنّ اسم فرنسا كان قد اقترن رمزيًّا بآل الخازن منذ العام ١٦٥٧، إذ سبق لهؤلاء أن عملوا قناصلَ لفرنسا حتّى قبيل الثورة الفرنسية. ومن الواضح أنّ شاهين ـ أو بعض أتباعه الذين رفعوا رايات فرنسا ـ كانوا يدركون ذلك، ولم يقتصروا برفعهم العلمَ الفرنسيَّ على توسّلِ دعمٍ فرنسيٍّ زائف بل كانوا يتحدّون ضمنًا تلك الصلةَ التاريخيةَ التي تربط آلَ الخازن بفرنسا.

وبالطبع، وقف آلُ الخازن بعناد ضدّ مثل هذه الأفكار، وواظبوا على وصف التمرّد بأنّه ضَرْبٌ من «الهياج» لا حركةٌ عقلانية. ولقد عَنَتْ لهم الحقوق إبقاء الملكيّة في أيدي أصحابها.[٢٩] ومع أنّ ردّة فعل آل الخازن كانت بطيئة في بداية التمرّد عام ١٨٥٨ وكانوا منقسمين على أنفسهم، فإنّهم سرعان ما صاغوا مطلبهم الأساسي المتمثّل في عودة جميع أملاكهم «المغتصبة.»[٣٠] فحالتهم التي تزداد سوءًا، وديونُهم المتفاقمة أثناء إبعادهم عن أراضيهم، وعجزُهم عن إجبار

الأهالي على الإطاعة، كلُّ ذلك لم يهزّ قناعَتهم بأنّهم قد خُدِعوا وسُلِبوا ما يمتلكونه بحقّ الولادة. فالأملاك هي أملاكهم في النهاية؛ ووظيفتهم كجباة للضرائب أعيد تثبيتُها بحكم الترتيبات التي وضعها شكيب أفندي. وحقّ الملكيّة ـ ومعه الحفاظ على التراتبية الاجتماعية ـ كانا بالنسبة إليهم أهمّ بكثير من حقّ المساواة في المعاملة، ذلك الحقّ الضبابيّ الذي جاءت به «التنظيمات»؛ والحال أنْ لا شيء في تاريخ العقود القليلة الماضية أوحى لهم بأنّ القوى العظمى أو الحكومة العثمانية لا تؤيّد موقفهم ضدّ الجهّال. وبالنّسبة لآل الخازن كما بالنّسبة للكنيسة المارونية، كان محسومًا أنّ التحدّي الذي يبديه الأهالي هو نتيجةُ جهل تتلاعب به قلّةٌ قليلة من المتآمرين. أمّا تلك الأماكن مثل ريفون وعجلتون، أيْ تلك القرى التي «تخصّهم» كما يتذكّر الجميع، فقد بدت لآل الخازن مركزَ «هياج» الأهالي الجاهلين الذين رفضوا معرفة الحدود التي أقرّتها التقاليد والتاريخُ والقانون.

لقد رأى آل الخازن أنّ الأهالي يتصرّفون عن جهل، وأنّ هذا الجهل محطّ تلاعب قوّة أكثر أهمية، أو أشخاص يحتلّون موقعًا أعلى في التراتبيّة الاجتماعية. فبعض آل الخازن أنحوا باللائمة على رجال الدّين الموارنة، إذ نُمِيَ إلى البطريرك الماروني أنّ الخازنيين يعتقدون أنّ الأهالي «لا يعملون عملٌ دون أمركم.»[٣١] ولقد بَلَغَ البطريرك أنّ قعدان بك الخازن قال في اجتماع للوجهاء الدروز والمسيحيين في خريف ١٨٥٩ إنّ الثورة لم تصدر عن الأهالي بل حرّض عليها البطريرك ومطرانُ بيروت الماروني، طوبيا عون. ويضيف هذا التقرير أنّ قعدان بك أكّد أنّه لو لم يكبحه أقرباؤه لشَقَّ رأسَ البطريرك، ولتفادى الجميع الأفعالَ التي قام بها الأهالي.[٣٢] ومع أنّ عددًا من شيوخ آل الخازن أقسموا أنّهم لم يلوموا البطريرك وأنّ أيّة إعلاناتٍ بهذا الصدد مذيّلةٍ بأختامهم ليست إلاّ تزويرًا، فإنّ عجزهم عن تقبّل استقلاليّة الحراك الشعبي قد دلّ عليه بحثُهم عن متآمرين ذوي نوايا شرّيرة.[٣٣] وممّا ضاعف الخلطَ في هذا المجال أنّ المتمرّدين غالبًا ما كانوا يلجأون إلى اسم البطريرك في تسويغ أفعالهم.

بالنّسبة إلى الكنيسة المارونية، جاءت ثورةُ كسروان في لحظة غير مناسبة البتّة. ففي عام ١٨٥٨، عقد البطريرك بولس مسعد مَجْمعًا كنسيًّا مارونيًّا في بكركي في

محاولةٍ لوضع الأسس الأخلاقية والروحية والتعليمية الكفيلة بإقامة إكليروس ماروني حديث وطائفة مارونية حديثة.(٣٤) ولكنْ في حين كانت الكنيسة تحاول أن تحتكر تمثيلَ «الأمّة» المارونية ـ إذ عمدتْ إلى إبراز صورة حديثة تنمّ عن وعيٍ للذّات ـ جاءت الحركة الشعبية، بحسب أحد مستشاري البطريرك، لتشلّ هذا الجهد وتهدّد الطائفة بـ «الخراب.»(٣٥) فدور البطريرك كموجِّه روحيّ وحَكَم أخلاقي في تلك الأوقات المضطربة من منتصف القرن التاسع عشر تداخَلَ مع واقعِ أنّ الكنيسة المارونية كانت من بين أكبر ملاّك الأرض في جبل لبنان وملتزمةً ـ من ثمّ ـ بتحصين الملْكيّة. أمّا كمؤسّسة، فكانت أيضًا من الداعمين الأساسيين للتراتبية الاجتماعية، ولم تغفر لبعض رجال الدّين القرويين إسهامَهم في الانتفاضة.(٣٦) ولم يقتصر الأمر على عضوية عددٍ من آل الخازن في المؤسّسة الكنسية، بل تعدّى ذلك إلى أنّ حركة الجهّال كانت تهدّد بإضعاف «القضية المشتركة» التي تجمع المسيحيين. ولقد قام البطريرك مرارًا بحضّ الأهالي، كما في النصيحة التي بعث بها إلى أهالي بسكنتا [الموارنة] في أيّار ١٨٦٠، على التمسّك بروح السلام والهدوء، وتجنُّب القضايا المولِّدة للخلاف، وأن «يكونوا في خاطر الأمير بشير أحمد.»(٣٧) كما عَمِلَ البطريرك، في الوقت ذاته، على وضع حدٍّ للتمرّد عن طريق الاستجابة لبعض مطالب المتمرّدين الأساسية. فقد وُجِدَت في الأوراق البطريركية مسوّدةٌ غيرُ مؤرّخة، فيها خطّةٌ للتسوية والمصالحة تقترح أن يكون لكلّ قرية وكلاؤها المنتخبون من قبل الأهالي. كما تقرِّر هذه الخطّة أنْ لا حقّ للشيوخ في إكراه أو إهانة أو ضرب أحد من الأهالي، وإلاّ نُظر في الأمر بحسب مراسيم الإصلاح الإمبراطورية. ومثلما يُطْلَب من الأهالي أن يراعوا حرمةَ الشيوخ وأن يُظْهِروا لهم الاحترام، فإنّ المطلوب من هؤلاء أن يحترموا حقوق الأهالي، وأن يكفّوا عن إذلالاتهم القديمة، سواء في الكتابة أو في التحيّة، وأن يكفّوا عن مخاطبة أيٍّ من الأهالي المحترمين بـ **الفلاّح**.(٣٨)

وفي حين كانت جميع الأطراف تصف البطريرك بأنّه الملاذ الأخير في وضع حدٍّ للخلاف، فإنّ الرؤى تباينتْ بصدد الحقوق التي قصد البطريرك إلى رعايتها. فشاهين والأهالي ألحّوا عليه بأن يظلّ أمينًا لغالبيّة رعيّته، حتّى وصل بهم الأمرُ إلى إطلاق النار باتّجاه بكركي حين التجأ إليها بعضُ وجهاء آل الخازن. وفي المقابل، ألحّ آل الخازن على البطريرك بأن يحافظ على واجباته تجاه عائلةٍ طالما

دَعَمَت الكنيسةَ المارونية. أمّا كهنته فقد ناشدوه اتّخاذ موقف ثابت من وحدة الموارنة. غير أنّ البطريرك تردّد، مبديًا عجزه عن التحكّم بالوضع على الأرض أو بتسارع الأحداث. وكثيرًا ما ألحّ على «الهدوء» لكنّه عجز عن تجسير التناقض بين النظام الاجتماعي القديم من جهة، وخطاب الحقوق الذي جاءت به «التنظيمات» وفكرة هويّة الجماعة من جهة أخرى.

لم يقتصر الصراع في كسروان على الصراع المادّي من أجل السيطرة على الأرض. بل كان ثمّة نزاع على إعادة تحديد ما يعنيه مصطلحُ «الأهالي،» وهي في تواريخ النظام القديم واحدة من الكلمات المجازيّة الأساسيّة. فهذه المقولة الشاملة التي لا تميّز بين الأهالي بل تعدّهم كلهم طائعين راضخين، كانت واحدًا من أسس تلك التواريخ، إذ كانت مصدرًا لشرعيّة أولئك الحكّام الذين ضمنوا هدوء عامّة الشعب وحافظوا على نظام اجتماعي ثابت ومستقرّ. وعلى هذا الأساس، فإنّ مصطلح «الأهالي،» سواء عند آل الخازن أو الكنيسة المارونية أو الدولة العثمانية، كان ينطوي على فكرة مفادُها وجودُ سكّان هادئين ومسالمين سياسيًّا؛ كما يُلْمِحُ إلى جماعةٍ خاملة يمثّل الآخرون حاجاتها الشرعيةَ والقانونيةَ (التي لم يكن ثمّة إجماع عليها). ولقد استخدمتْ هذه الأطراف مصطلحَ «الأهالي الخاملين» والطائعين لكي تعمل في المقام الأوّل على عزل المتمرّدين ونزع الشرعية عنهم، واتّهامهم بأنّهم في طليعةِ مؤامرةٍ غايتُها قلبُ نظام الأمور وإثارةُ «الجَهْلِ» الفطري لدى طبقة العوامّ. ولقد عَكستْ هذه التهمة قلقَ النخبة في مواجهةِ حركة شعبية أصيلة، وعجزَ هذه النخبة عن إدراك أنّ معنى كلمة «أهالي» كان لا بدّ أن يَخْضع هو ذاتُه للتغيّر على أثر «التنظيمات،» كما عَكستْ رفضًا لتقبّل فكرةٍ مفادُها أنّ العامّة لها حصّتُها في صنع التاريخ وتأويلهِ أو أنّها يمكن أن تُسهم في الحكم العقلاني. فقد أوضح شيوخ آل الخازن للقنصل الإنجليزي المتعاطف أنّ القاعدة هي أنّ «الشعب النازع من طبعه إلى الفِتَن يحبّ في كلّ بلد وناحية أن يكون مطلقَ العنان، ومتى أُطْلِقَ له يَرْتكب فظائعَ عظيمة.»[٣٩] أمّا شاهين الذي ارتدى عباءةَ الإصلاح، فقد دَفَعَ باتّجاه فهم آخر لمصطلح «الأهالي.» فهذا المصطلح، بالنّسبة إلى شاهين ومَنْ يأتمرون بأمره، كان يدلّ على شعب نَشِط وموحّد ومُدْرِكٍ ومُعَبأ يريد أن يمثّل نفسَه على نحوٍ مشروع ويبدي القدرة على هذا التمثيل. وغالبًا ما كان شاهين يوقّع الوثائق باسم «الوكيل العام» لأهالي كسروان،

أيْ ممثّلهم العام. كما أنّ كثيرًا من العرائض التي قدّمها المتمرّدون إلى البطريرك كان يُكْتَفى بتذييلها باسم «أهالي كسروان.» وحين دعى البطريرك شاهين إلى وقف النزاع مع آل الخازن في آذار ١٨٥٩، ردّ شاهين قائلاً «إنّنا لا نقدر نقبل بشيء إلاّ من بعد مشورة جميع الأهالي ومع كل الضياع.»[٤٠] كما ردّ في رسالة أخرى إلى أحد الكهنة أنّه ملتزم بـ «مصلحة الجمهور.»[٤١] ولئن رَفضتْ قرى عديدةٌ الانضمامَ إلى التمرّد ــ إذْ ظلّتْ غزير وغوسطا والفتوح مصمّمةً على ولائها لشيوخها ــ فإنّ ذلك لم يُخْفِ أنّ حركةً تابعةً راحت الآن تتكلّم باسم الجميع وأنّها، بفعلها هذا، كانت ترجّ تماسُكَ الهوية المارونية النخبوية التي نشرها المطران مراد أمام القوى الأوروبية. فمجرّد وجود حركة من هذا النّوع، ومجرّد اتّجاه القرى المارونية إلى تنظيم نفسها وانتداب ممثّليها وإقامة محاكمها وطرد ملاّكها وتوزيع محاصيلها ومؤنها ــ وكلّ ذلك باسم عامّة الشعب ودون توجيهٍ من الكنيسة المارونية ــ كان بمثابة أزمة كافية تعتري تماسك تلك الهوية.

أزمة التمثيل العثماني

لم يقتصر فعلُ المعركة التي دارت بين الموارنة في كسروان على إضعاف لحمة السرديّات الطائفية التي قدّمتها النخبُ المختلفة، بل عكستْ أيضًا صراعًا على الحدود التي ينبغي أن تصل إليها «التنظيماتُ» في جبل لبنان. فقد كانت للثورة تداعياتُها الهامّة بالنّسبة إلى تعريف الرعيّة العثمانية الحديثة، لأنّ آل الخازن وشاهين راحوا يلحّون على أنّهم خَدَمٌ عثمانيون مخلصون ومعنيّون بترسيخ الحقوق التي كَفلتْها لهم «التنظيمات.» غير أنّ شاهين كان إثباتًا لوجود أزمة في التمثيل العثماني لأنّه ربط بين الدّين والإصلاح بطريقةٍ قَلبتْ مشروعَ الإصلاح الإمبراطوري رأسًا على عقب. فالسلطان ووزراؤه الإصلاحيون رأوا أنّ النظام الاجتماعي القديم ــ الذي يقيم الفصلَ بين الأعلى والأدنى، وبين النخبة وغير النخبة ــ ينبغي ألاّ يتغيّر بفعل الإصلاح. بل إنّ الموظّفين العثمانيين رأوا أنّ حقّ المساواة الدينية في إمبراطورية حديثة لا يكون ممكنًا ومرغوبًا إلاّ إذا التزم الرعايا «حدودَهم» أو منزلَتهم. ولم يخطرْ في بال الإصلاحيين أنّ تقلّبات الإصلاح

سوف تَحْمل معها فهمًا لـ «التنظيمات» هو فهمُ التابعين. فإلحاح شاهين على أنّ هذه «التنظيمات» تنطوي على المساواة داخل الطوائف فضلاً عن المساواة بينها كان مناقضًا للفهم العثماني الذي رأى في «التنظيمات» مشروعًا للتحديث العلماني محافظًا على المستوى الاجتماعي. وممّا زاد في قلق العثمانيين إزاء تمرّد شاهين هو أنّ كسروان لم تكن قبل ذلك أكثرَ من منطقة ريفيّة نائية بلا أهمية ولا تحتلّ، في أفضل الأحوال، سوى مكانة هامشيّة في المخيّلة الإمبراطورية العثمانية. فكيف يُمْكن لفلاّح من كسروان ــ بل لبيطار أمّيّ ينطق بالعربيّة ــ أن يمثّل «التنظيمات»؟ وبأيّ سلطةٍ يتمرّد هذا البيطار؟ أهو عثماني؟ لقد أجاب موظّفو الإمبراطورية عن هذه الأسئلة بلغة النظام القديم، وعَكست إجاباتُهم السلبيّة القاطعة عجزَهم عن إدراك العواقب المتعدّدة والمتنوّعة المترتّبة على «التنظيمات،» بل ورفضَهم إدرَاك هذه العواقب ــ التي تمثّلتْ إحداها بصعود طانيوس شاهين.

لم تساند الحكومةُ العثمانية ثورةَ كسروان سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة.[٤٢] فوالي صيدا، خورشيد باشا، لم يشكّ لحظةً واحدةً في أنّ لاستعادة النظام الأولويّةَ الأسمى. ومع أنّ عواطفه كانت تميل إلى آل الخازن، إلاّ أنّ ضعفه وافتقاره إلى المال، لا واجبَه في ضمان العدل لجميع الرعايا، هما اللذان دفعاه إلى الإنصاف. وبخلاف الأسطورة التأريخية التي عزّزها كثير من المؤرّخين اللبنانيين والأوروبيين، ومفادُها أنّ خورشيد باشا كان «وراء» الانتفاضة (أو أنّه دعمها بصمت على الأقلّ) بغية إضعاف تضامن لبنانيّ مزعوم، فإنّ جميع الأدلّة تشير إلى أنّ الرّجل أحجم عن تهدئة المنطقة بسبب إلحاح الأوروبيين عليه بألاّ يرسل عساكر عثمانيين إلى كسروان.[٤٣]

كان الموقف العثماني من الانتفاضة الكسروانية محكومًا بالرغبة في احتواء القلاقل واستعادة النظام الاجتماعي، مع الحفاظ على أسطورة الخير السلطاني الذي يَشْمل جميعَ الرعايا. ولقد كتب خورشيد إلى البطريرك يشكو «رؤسا الفساد» الذين يقفون وراء الانتفاضة؛ واتّهمهم بالتلاعب بـ «عقول السّاذجين،» أيْ بعقول الأهالي الذين تمرّدوا على سيطرة آل الخازن. وتركّزتْ مجادلة خورشيد ضدّ طانيوس شاهين على اتّهامه باستخدام «الخداع آلةً لأجل [أن] يغوي

عقولَ الناس ويجتذبهم إلى متابعة رداوته ويلقيهم في سوء العواقب» عن طريق العزف على أوتار المشاعر الدينية وادّعاء دعم البطريرك له. كما ألَحّ خورشيد على البطريرك بأن يستخدم سلطته الروحية المُعْتَبَرة لكي يردّ عقولَ الأهالي الجاهلين إلى جادة الصواب.(٤٤) وبالطّبع، فإنّ إصرار الوالي العثماني على فكرة الشعب الساذج والمتآمر الشرّير لم يكن مصادفة. فهذه الفكرة، شأنها شأن خطاب «الجهّال» الذي استخدمه آل الخازن، كانت تبتغي تحفيزَ ولاء الأهالي الثابت والعميق تجاه النظام الاجتماعي الصارم الذي تكفله الحكومةُ العثمانية، ذلك النظامُ الذي راحت حيلُ شاهين ومناوراتُه الذكيّة تتلاعب به.

وبحسب منطق الحكومة، فإنّ إسكات شاهين كان قمينًا بإعادة الأهالي إلى جادّة الصواب. وهذه فكرة ردّدها آلُ الخازن والكنيسةُ المارونية. أمّا دلالتها، في العمق، فهي أنّ النظام الاجتماعي لا يعاني أزمة.(٤٥) ونادرًا ما تلفّظت الحكومة العثمانية باسم شاهين، مفضّلةً أن تَصِمَهُ برئيس «الفسادَ والفتنة.» وحين أرسل خورشيد باشا الأميرَ يوسف علي مراد، الوجيهَ المارونيّ من آل أبي اللّمع، لكي يَضْبط المتمرّدين، أغلَمَ شاهين هذا الأميرَ بأنّ مسيحيي بلاد جبيل متّحدين مع أهالي كسروان، وحذّره من التدخّل في شؤون مسيحيي جبيل، قائلاً له إنّه ربّما كان يعلم أنّ «كافّة النصارى الذين موجودين في سوريا حالة واحدة مثلما جنابكم اتحدتم مع الدروز والمشيخة والمقاطعجية بكامل المحلات وأنكم حالة واحدة بموجب حجج وصكوك بيدكم وختومات، ومرادكُم قهرُ النصارى.» كما اتّهم شاهين الأميرَ بأنّ جميع أفعاله قد غدت معروفة للجميع، بما في ذلك الهجومُ الذي قام به أنسباؤه الدروز على أحد الأديرة. ثمّ هدّده بلزوم الرجوع على أعقابه في الحال، وإلاّ فإنّ مسؤوليّة أمره لا تقع على المتمرّدين. إلى أن يقول له في حاشية هذه الرّسالة ذاتها، والتي وقّعها باسم «وكيل عامّ النصارى،» إنّه [أي الأمير يوسف] مسيحي مخلص النوايا تجاه الدروز، ولذا يحذّره «من غير تعجرف» بأنّه إذا ما كان يَرْغب في القتال فـ «نحن طالبين أكثر منكم [ولسنا] متخوّفين لأنّ موت الفتى بعزّة مثل عرسه، وعيشه بالذلّ مثل عزاه.» كما يطالبه بأن يعود من حيث أتى بلا غدر مثل أهل بسكنتا، وبأن يحفظ مقامه «من دون بهدلة لأن الذي لم يَحْفظ مقامَه لَمْ أحد يَحْفظ له مقام.». وهو يذكّره بأنّه «من أهل النحو والمعارف، لا يلزم لكم زيادةُ توضيح، لأنّ تنبيهاتنا هذه لكم» تستحق

الاهتمامَ «لأنّ مَنْ ضحّكَكَ بكّاكَ ومَنْ بكّاكَ ضحّكك،» وأنّه إذا كان يعتقد أنّ الأُمراء لا يُخاطَبون بهذه الطريقة، فإنّ هذه الأخيرة تَصْلح له أكثر من سواها لأنّ من الممكن إخفاءَ الكتابة، ولكنّ ما الذي يفعله لمن «يسبّكم جهرًا؟»(٤٦)

لا بدّ أنّ مثل هذا التحذير قد فاقم القلقَ العامّ في صفوف النخبة، خاصّةً البطريرك الماروني والقائمقام المسيحي والحكومة العثمانية. فهو يمثّل قَلْبًا للتراتبية القائمة والخطاب السائد، إذْ إنّ بيطارًا بات يخاطب أميرًا بصفاقة ومن دون احترام للأشكال التي تُكْتَب بها الرسائلُ ولا للُغتها. ومع أنّ الرسالة تبدأ بعبارة التشريف المعتادة «غبّ لثم أياديكم الشريفة،» والتي تنطوي على احترام للتقليد والتراتب، فإنّ شاهين، كما هو واضح من بقيّة الرسالة المكتوبة بالعاميّة، لا يريد أن يَلْثم يديْ «غدّار» وَقَفَ مع الدروز ولا أن يَسْمح لـ «خطط» الأمير يوسف علي بأن تؤتي ثمارها. وأبعدَ من الإهانات والتهديدات، فإنّ ادّعاء شاهين المعرفةَ هو ما أغاظ النخبَ، وهو الذي نقله ـ في نظرهم ـ من مستوى الأهالي «الجهّال» إلى ميدان المتآمرين الماكرين والغامضين.

لقد تكلّم شاهين بسلطانِ رجلٍ يَعْلم أنّ لديه دعمَ معظم أهالي كسروان، أو إذعانهم على الأقلّ. وقد تكلّم عن حبّ الدّين، الأمرُ الذي لا يُمْكن لأيِّ أمير مسيحي ولا للبطريرك بالطبع أن يتجاهلاه. وكان استخدام شاهين للخطاب الدّيني موجَّهًا نحو استثارة الدعم للانتفاضة والدفاع عن منجزاتها في وجه ردّة الفعل النخبوية المضادّة. وبتصويره خيانةَ النخب المسيحية بلغةٍ دينيّة، ومساواتِه بين هذه الخيانة والخطيئة، فإنّه كان يبرّر سبيلَ الانتفاضة الذي سار فيه. بل إنّ شاهين، في رسالة أخرى إلى مساعد الأمير يوسف علي مراد، ويُدْعَى يزبك لحّود، راح يكرّر تهديداته للنخب التي رغبتْ في شنّ الحرب على مَن التحقوا بأهالي كسروان، لأنّ «جميع النصارى متحدين حالةً وجسدًا.» وهو لا يتمالك نفسَه في هذه الرّسالة عن أن يضيف قائلاً إنّكم «تُوجَبُ عليكم البهدلة في الكتابة وغيرها بسبب أفعالكم. ارجعوا إلى ديانتكم، وكونوا يدًا واحدةً. ومِنْ أين لكم الحقّ [أن] تتركوا ديانة النصارا من غير ضيمْ عليكم لأنّ الدين [لا] ينباع في مال [ولستم] محتاجين حتى تُسَرّوا بهذا العمل الذي لا يُرضي أحدْ.»(٤٧) وإذًا، فإنّ ثمّة صوتًا شعبيًا يسبّب الإزعاجَ لا بسبب افتقاره إلى التهذيب وحسب وإنّما أيضًا

بسبب لجوئه إلى معرفة شعبويّة قائمة على الدّين. فشاهين يَطْرح تحدّيًا واضحًا للدولة العثمانية بادّعائه المعرفةَ والتأويل، وبادعائه ـ فوق ذلك كلّه ـ الفعلَ دفاعًا عن حقوق معيّنة يَشْعر أنّه أهلٌ لها بسبب كونه مسيحيًا. فأن تكون رعيّة عثمانية حديثة، بالنسبة إلى شاهين، كان يعني أن تكون رعيّة طائفية. وإلى ذلك، فإنّ شاهين يَطْرح تحدّيًا هائلاً للنظام الطائفي النخبوي بأسره، إذْ يساوي بين خطابٍ مسيحي ديني عن الحرّيّة وخطابٍ اجتماعي عن المساواة.

طبقات الهوية الطائفية

كثيرًا ما عمد تأريخُ كسروان إلى تفسير اتّكاء شاهين على اللّغة الطائفية بأنّه ضَرْبٌ من الإفساد الذي يحوّل صراعًا طبقيًّا إلى صراع دينيّ، وذلك انطلاقًا من فكرةٍ مفادُها أنّ الصراع الطائفي هو بالضرورة أقلّ مشروعيّةً من الصراع الطبقي بل ومناقضٌ له في حقيقة الأمر.(٤٨) غير أنّ مثل هذا التأريخ يُغْفل أنّ الحركة الشعبية والحركة المعارضة لها قد أملاهما خطابٌ ديني منذ البداية. فالمعركة بين آل الخازن وشاهين على تملّك اسم البطريرك ـ عبر الالتماسات المتعدّدة المرفوعة إلى البطريرك وكذلك عبر الأفعال التي قيل إنّ البطريرك قد باركها ـ كانت واحدًا من أعراض هذا الصراع على تحديد هويّة طائفية ساكنة أو متحرّكة. غير أنّ الأمر يمضي إلى أبعد بكثير من هذا الصراع؛ ذلك أنّ القضيّة كانت قضيّة بقاء في عالمٍ ما بعد الانقسام. فكلا الطرفين ألحّ على أنّ موقفه الخاصّ هو الذي يَضْمن قيامَ طائفة مسيحية قابلة للحياة؛ وكلا الطرفين راح يخلط دومًا بين المسيحي والماروني؛ وكلاهما شدّد على أنّ خصمه يَحْكم على هذه الطائفة بالخراب. ومنذ بداية التمرّد، كانت العلاقة بين هويّة الطائفة والنظام الاجتماعي المستقرّ هي التي حدّدت المشكلة المطروحة. فبالنّسبة إلى آل الخازن، كان بقاء المسيحية في جبل لبنان مرتبطًا بقمعِ ما اعتبروه حوادثَ كسروان المدبّرة. ولقد حذّروا القنصلَ البريطاني من أنّ مصيرهم البائس هو بمثابة إنذار يشير إلى مصير سكّان المنطقة من المسيحيين، لأنّ مَنْ أهاج الفلاّحين «الجهّالَ» في كسروان هو «حكمة غريبة شيطانيّة» أو مؤامرة بعيدة كلّ البعد عن الموارنة.(٤٩) أمّا بالنّسبة إلى

شاهين والمتمرّدين، فإنّ العكس تمامًا هو الصحيح. فقد عبّر القرويّون في عرائضهم المتكرّرة إلى البطريرك عن أنّهم لا يرغبون سوى في العيش الكريم مع غبطته، وفي التخلّص من الفساد والتخويف، انسجامًا مع الحرّيّة التي ضمنتها لهم «التنظيمات.» بل إنّ شاهين مضى إلى أبعد من ذلك حين أكّد قائلاً: «الدي بيولردي من الدول السبع لتحرير المسيحيين فيجب ألاّ يبقوا عبيدًا لأحدٍ. فإذا شئتم أن تعتقوا من عبوديّتكم فلا يستطيع إنسان أن يمنعكم لا المشير [إشارة إلى خورشيد باشا] ولا القائمقام.»(٥٠)

والحال أنّ خلفيّة شاهين الخاصّة وتديّنه قد يسّرا مهمّة الأهالي في تقديم بديلٍ «مسيحيٍ» هدّام يقوم مقام الوضع الراهن. فشاهين الذي وُلِدَ فقيرًا سبق أن التحق بالمدرسة اللعازريّة في ريفون وأصبح بيطارًا. ولقد أفاد من صلته باللّعازريين، إذْ حصلوا له من القنصلية الفرنسية في بيروت على أوراق تتيح له التنقّل بين المدن، كما أقام صلات وثيقة مع كهنة القرى.(٥١) ولعلّ مَنْ كَتَبَ الوثائقَ التي حملتْ ختمَه (وفي بعض الأحيان توقيعَه) هم رجال الدّين الذين تعاطفوا مع قضيّته.(٥٢) ويُقال إنّه كان شديد التقى، يصلّي مرّتين كلّ يوم، ويرفض أكل اللّحم إلاّ في الآحاد والمناسبات الدينيّة.(٥٣) وإحدى الوثائق الباقية التي تحمل خاتمه هي رسالة إلى أساقفة عرمون، يقول فيها:

«اقتضى الأمر وقرّ رأيُ الديوان أن يصير التنبيه على كافّة المحلاّت أنّ كلّ مَنْ يَشْرب عَرَقًا أو خمرًا خارجًا عن محلّه ويصير منه رزالات وكلام غير لايق وسباب خصومات وغيرها، فهذا الأمر الذي من ذاته قبيح جدًّا. ثمّ والباري تعالى وأمّنا الكنيسة والرؤسا ينبّهوا على ذلك. فنومل من أبويّتكم أن يصير التنبيه منكم في الكنيسة على كافّة الجمهور. وكلّ مَنْ تعدّى ذلك بعد التنبيه وصَدَرَ منه أدنى رزالة، يكون قصاصُه شهرًا ومتضاعفًا. والذي محقّق عندنا أنْ لا يصير من رعيّتكم أمور مثل هذه، ولكنْ حيث صار التنبيه على كافّة المحلاّت، اقتضى إفادته لأبويّتكم وللجمهور.(٥٤)»

استمدّ شاهين سلطته من أساسٍ شعبيّ أصيل، إلاّ أنّه نَشَرها، جزئيًا على الأقلّ، عبر منابر الوعظ في جبل لبنان. وحتّى حين كان يسنّ القوانين الجديدة ويُنْزِل العقوبات ــ «شهرًا ومتضاعفًا» في حال السلوك الوبيل والتصرّف المخلّ

بالأخلاق ـ فإنّه كان يستخدم أقنيةَ الاتّصال القائمة، كشعائر الآحاد، لكي يبثّ رسالته الخاصّة عن حياةٍ مسيحية متّسمة بالاعتدال. فبقاء المسيحيين، في رأيه، كان مرتبطًا ارتباطًا عضويًا بالتحرّر من سيطرة آل الخازن، ومن القبضة التي أحكم الملاّكُ الدروزُ إطباقَها على المسيحيين في المقاطعات المختلطة.

ولقد اختار شاهين خطابًا مسيحيًا واسع النطاق حين تحوّل من دعوة نفسه «وكيلَ عموم كسروان» إلى اتّخاذه صفةَ «وكيل عامّ النصارى.» وكان تديّن الانتفاضة منذ البداية قد تعزّزَ حين تعدّى التمرّدُ الشعبيُّ حدودَ كسروان ليصل إلى مناطق يقطنها الدروزُ والشيعةُ وطوائفُ مسيحيةٌ أخرى. وعلى سبيل المثال، فقد رفض أهالي قرية حمّانا المسيحيّون في أيار ١٨٥٩ قبولَ سلطة القائمقام، مبرّرين عصيانَهم بالإشارة إلى مثال كسروان. فحين اتّخذ بشير أحمد قراره غيرَ الشعبيّ بـ «إعادة» القرية إلى عائلة درزية وجيهة لها حقوقُها «التقليدية» في أرضها، سارع الأهالي المسيحيون إلى رفع العرائض إلى البطريرك وخورشيد يدافعون فيها عن قضيّتهم. فالأمر، كما قالوا للوالي العثماني، مخالف للنظام اللبناني وللامتيازات التي أنعم بها البابُ العالي عليهم لأنّهم مسيحيون بالكامل، في حين أنّ المقدّم المذكور درزيّ.[٥٥] وفي عريضة إلى البطريرك لم يقتصر الأمر على القول إنّ قرار بشير أحمد هو ضدّ الترتيبات والامتيازات التي مُنِحَتْ لجبل لبنان [من قِبَل الباب العالي] بل تعدّاه إلى التساؤل: إذا كان أهالي غزير الذين هم من طائفة شيوخهم نفسها، والذين هم محكومون من قبلهم منذ زمن سحيق. . . يرفضون الآن الاعترافَ بسلطة أحد من شيوخهم أو الخضوع لها، فكيف يمكن أن يُفْرَض حاكمٌ درزي عليهم، وهم جميعًا مسيحيون؟[٥٦]

وسرعان ما بدأ تديّن انتفاضة كسروان يتّخذ طابعه المميّز في المناطق الأخرى من جبل لبنان، حيث أعطى للحركة قوّتها. وبدلاً من أن يحدّ من مكانة شاهين، زاد من هيبته حين راح يشنّ الحملات على الوجهاء الشيعة القريبين وعلى القرويين العاديين من الشيعة، الذين عانوا وطأةَ هذه الحملات. ففي رسالة بلا تاريخ كتبها أحدُ الأساقفة نجده يخاطب شاهين بـ «البيك» ويُخبره بأنّ مسيحيًا من قريته مضى إلى قرية شيعيّة «لكي يطالب في دراهم له عند واحد يسمّى حسين حيدر من شواتا وعند علي حسن عبّاس. فتحاملوا عليه وضربوه ضربًا مولم. ومن

حيث أنّ جنابكم سالتم عنّا من غير شكوى، فيَلْزم الآن حيث أنّنا مشتكيين لجنابكم تسألوا عنّا وتردعوا المتاولة عنّا، لأجل أنّ الباري أقامكم بصوت حيّ محاميين عن جميع النصارا... وبخصوص المتاولة بيهبطوا من دكركم. نرجو تحصيل الحقوق و[التعويض عن] الضرب.»[٥٧] وفي حزيران من العام ١٨٥٩، احتجّ القرويّون الشيعة في جبيل على هجمات الأهالي الموارنة في كسروان والفتوح وبلاد جبيل، والتي يقودها، كما زعموا، طانيوس شاهين، الذي نَهَبَ أملاكَهم وكمنَ للقرويين التعساء على الطرق الرئيسة. بل إنّ بعض القرويين الشيعة كانوا يضطرّون إلى تغيير «دينهم» ليتجنّبوا تلك العواقب. ولا شكّ في أنّ مثل هذه الانتهاكات الفادحة للنظام الاجتماعي قد فاقمت استياءَ النخب من شاهين و«رجال الجمهورية،» إلاّ أنّها عزّزتْ سمعتَه كمدافع عن حقوق المسيحيين.[٥٨] ولقد أكّد كثير من القرويين الموارنة أنّ شاهين حماهم في حقيقة الأمر من هجمات الشيعة. وكانوا يفسّرون أيّة محاولة عثمانية لاعتقاله، ومن ثمّ لإضعاف قضيّة المسيحيين، بأنّها نتيجة رشوة من آل الخازن.[٥٩]

ارتبطت المخيّلةُ الطائفية بالحراك الشعبي الذي بدأ فيه أتباعُ شاهين يتولّون مهمّة حماية المسيحية، بل وتمثيلها، في ضوء الضغائن والحزازات النخبوية التي فصمتْ عرى فكرة التضامن الجماعي بين المسيحيين. وبعبارة أخرى، كان إحباط النخب المتزايد وعجزُهم عن قمع شاهين يسيران بعكس جرأة الأهالي المتزايدة. فهؤلاء المتمرّدون، الذين لا نزال نجهل هويّة غالبيّتهم، أفصحوا عن رؤية شعبوية وجماعية لدور المسيحي في جبل لبنان ما بعد التقسيم، وذلك في هجماتهم الطائفية على القرويين الشيعة، وفي غاراتهم عبر حدود كسروان، وفي تهديداتهم للقرى الهادئة مثل غوسطا، وفي ضربهم للوجهاء المسيحيين، وطردهم آلَ الخازن، وكذلك في استخفافهم بالأوامر العثمانية والبطريركية الرامية إلى التهدئة، بحيث قلبوا خطابَ «الجهل» رأسًا على عقب. لقد كان شاهين، بالنسبة إليهم، يدافع عن «الحقوق» التي مَنَحتْهم إيّاها «التنظيماتُ،» سواء من حيث إنصافهم أمام الوجهاء أو من حيث مساواتهم مع المسلمين: فهو يدافع عن القرويين المسيحيين ضدّ النهب المزعوم الذي يقوم به غيرُ المسيحيين، بقدر ما يتصدّى لمحاولات النخب تهدئة كسروان، خاصّةً بعد أن «خان» الوجهاءُ الديانةَ المسيحية فضلاً عن روح «التنظيمات.»

ولقد غدت هذه «الخيانةُ» أشدَّ وضوحًا في أعين الأهالي المتمرّدين بعد معركة بيت مري بين الدروز والمسيحيين في آب ١٨٥٩. فهذا الشجار بين الطائفتين بدأ، بحسب تقرير للمطران عون، بحادث تافه. فأحد الدروز، كما يقول عون، تقاتل مع صبيّ مسيحي «في الطريق» وضربه، فمضى هذا إلى البيت وأخبر أباه بما حدث. عندها أخذ الأبُ المستفَزّ رجلين معه وانتقم من أوّل درزي وقع عليه، ولم يكن الرّجلَ الذي ضرب ابنَه ولا من عائلته. وحين تناهت إلى الناس أخبارُ هذا الضرب العشوائي، حدث «هياج» عظيم، وصار كلٌّ من الفريقين يعزّز قوّته ويستعدّ لوقوع الشرور؛ وعندئذٍ لعب إبليس بعقول الجهّال من كلا الطرفين، وبدأت الفتنة فجأة، وراح كلّ فريق يطلق النار على الآخر.[٦٠] فقُتِلَ في تلك المعركة من المسيحيين تسعة رجال وامرأة، و«قيل» إنّ ثلاثين درزيًا قُتلوا، وانتشر القتال في القرى «المختلطة» من مقاطعة المتن. وبحسب ما يعترف به عون نفسه، فإنّ المطارنة الموارنة والزعماء الدينيين الدروز كافحوا لاستعادة النظام هناك وقرّعوا «الجهّال» على أفعالهم. بل إنّ عون لجأ إلى السلطات العثمانية طالبًا مساعدتها التي لم تتأخر، إذْ أرسلتْ حملةً للفصل بين الزمرتين المتحاربتين. ولقد حاولتْ نخبُ كلا الطرفين «تهدئة» الوضع بإصدارها الأوامرَ إلى الرّجال المسلّحين بالتفرّق؛ ففي حمانا ـ وهي القرية التي شهدتْ رفضَ الأهالي فرضَ وجيه درزي عليهم قبل بضعة أشهر ـ أخذت الوجوه المحترمة من مسيحيي ودروز المتن على عاتقها منعَ امتداد الحركة. وختم عون تقريره بملاحظة أنّه على الرّغم من ضرورة الحذر من الخيانة التي قد يُظهرها الوجهاء الدروز، فإنّه يرى أنّ الحكماء من كلا الفريقين يدركون أنّ القتال سوف ينتهي إلى الخسارة والخراب.[٦١]

كان الجوّ متوتّرًا جدًّا، حتّى إنّ مبشّرًا أميركيًّا مقيمًا في لبنان لاحظ أنّ «هياجًا شديدًا يخيّم على الجبال جميعًا. غير أنّني أتوقّع ألاّ تحصل حرب شاملة؛ فليس هنالك حافز سياسيّ، وجميعُ الأمراء والشيوخ والرّجال النافذين من كلا الفريقين يبدون اهتمامًا بالحفاظ على السّلام. فلديهم كلّ ما يمكن أن يخسروه إذا ما نشبت الحربُ دون أن يربحوا أيّ شيء؛ وإذا ما نشبتْ حربٌ أهليّة، **فسوف يخوضها الشعب دون تعاون زعمائهم.**»[٦٢] وهذا بالضبط ما كان يقلق عون أكثر من خوفه من الدروز. فكلّما طال وجودُ هذا الجوّ المتوتّر، قلّت قدرةُ عون على

ضبط الطائفة. ولقد حذّر منذرًا بالسوء، وبأنّ الأيدي الغريبة تعبث، وشعبنا قد وُهِبَ القليلُ من الإدراك والمعرفة ولذا يميل إلى صوت الغريب، صارفًا النظرَ عن كاهنه وراعيه. بل حذّر البطريرك من أنّ الحكومة تنظر بعين العداء إلى «طائفتنا» بسببِ أحداث كسروان.

وبدلاً من الأمّة المارونية المنظّمة والموحّدة التي رفعها المطران مراد إلى أعلى علّيين، فإنّ ما أحسّ به عون، وما أرعبه كثيرًا، هو نقمة شعبية افتَرَضَ أنّ أياديَ متآمرةً تتحكّم بها. وزاد مخاوفَه أنّ أهالي بيت مري في تلك اللّحظات من الخوف والأزمة قد يمّموا وجوهَهم شطرَ بطل المخيّلة الشعبية المسيحية، «البيك» طانيوس شاهين. فإليه وإلى سواه من قادة شباب كسروان لجأ أهالي بيت مري بوصفهم إخوةً في المحنة والخطرُ اللذين أحاطهم بهما الدروزُ الذين بدوا، في رأي أهالي بيت مري، بادئي الشرور. لقد طَلبوا من شاهين أن يأتي على وجه السرعة مع جمهور غفير؛ فإذا رغب الدروز في الشرّ، كان أولئك الشباب مستعدّين مع جمهورهم.[٦٣] ويعود هذا اللّجوء إلى شاهين إلى صيته الذي تجاوز حدود كسروان، كما يعود إلى أنّه كان يمثّل الأمل الوحيد للأهالي المسيحيين الذين طغى عليهم الخوفُ من جيرانهم الدروز.[٦٤]

كان اللّجوء إلى شاهين، على الأقل، انعكاسًا لتنامي انقشاع الوهم حيال فعاليّة النخب المحلية. وفي حين كان شاهين يقدّم نفسه بنبراتٍ حادّة وحماسٍ «مسيحي» متزايد، حاول الوجهاء، مرّةً أخرى، الحفاظَ على سيطرتهم الواهية على الأهالي وعلى النظام الاجتماعي. ففي أعقاب حادثة بيت مري والقتال الذي شمل مقاطعة المتن، التقى الوجهاء الدروز والمسيحيون في حمّانا أوّلاً ثمّ في المديرج (حيث أقام خورشيد معسكرًا للإشراف على إعادة النظام)، وكان ذلك في أواخر آب. ولقد اتّسم لقاؤهم بكلّ السمات التي تميّز إعلانَ الثورة المضادّة في مواجهة تحرّك الأهالي، سواء في كسروان أو في المتن. كما مثّل محاولةَ الوجهاء مرّة أخرى احتواءَ الحراك التابع وإخمادَ الأهالي بادّعاء كلّ جماعة من أولئك الوجهاء تمثيلَ طائفتها. كما قصد هذا اللّقاء إلى وضع حدٍّ لسنوات التشاحن والتقاتل ودعاوى التعويض المتنافسة المرفوعة إلى السلطات العثمانية في بيروت. وهناك في المديرج التابعة للشوف، على مرمى حجر من

طريق ضهر البيدر الجبلي، حيث يستطيع الوجهاء أن يُطلّوا على أملاكهم التي يقيم فيها الأهالي العاصون، قام ملاّك درزي، هو الشيخ حسين تلحوق، بمخاطبة الوجهاء المسيحيين بقدرٍ غير قليل من نفاد الصبر، بحسب تقرير عن الاجتماع أُرسِلَ إلى البطريرك.[٦٥] فأكّد أنّ السبب الأهمّ لجميع الاضطرابات هو أنّ الوجهاء الدروز والمسيحيين والقائمقامين قد أبدوا عجزًا عن الاتّفاق في الماضي القريب؛ وهذا ما قلّل من مكانتهم وسبّبَ قلّة احترام الأهالي لهم. كما سبّب عدمُ الاتفاق هذا، بحسب قول تلحوق الموجّه إلى وجهاء كسروان الحاضرين، زوالَ آل الخازن. وعندئذٍ توقّف الشيخ حسين وسأل الوجهاءَ الحاضرين، واحدًا واحدًا، دروزًا ومسيحيين، إنْ كان الأهالي التابعون لهم يحترمون مكانتهم ومرتبتهم. فأجابوا بالنفي، وعلى وجوههم علائمُ الاكتئاب. ثمّ اقترح أنْ يوقِّعوا اتفاقًا على أن يكونوا «يدًا واحدة،» ففعلوا واتفقوا على أن يزحفوا على كسروان لـ «تأديب» الأهالي.

هكذا عاد الوجهاء راضين إلى مقاطعاتهم وأظهروا، كما يقول التقرير، تصميمًا على إخضاع الأهالي، وبدأوا يعدّون العدّة للانقضاض المشترك على كسروان لإعادة شيوخ آل الخازن بكلّ وسيلة ضرورية وبدعم من الحكومة العثمانية. غير أنّ أهالي كسروان الثائرين سمعوا بالحملة الوشيكة قبل أن تبدأ، ولذا دعوا هم أيضًا إلى الوحدة، وسرَت الإشاعاتُ عن اتّفاق الأهالي المسيحيين على أن يكونوا «يدًا واحدة» وأن يدافعوا عن مصلحتهم المشتركة ضدّ كلّ مَنْ قد ينتهك حقوقهم، أكبيرًا كان أم صغيرًا. وسرعان ما خيّم الخوفُ على شيوخ المتن من أن يلاقوا المصير الذي لاقاه آلُ الخازن في كسروان. وهكذا أُجْهِضَت الحملة حين اتّضح أنّ مسيحيي المتن لن يزحفوا على كسروان بقيادة وجهائهم.

وفي ٢٩ آب اتّفق أهالي جبيل والبترون على أن يكونوا يدًا واحدةً ورأيًا واحدًا في وجه كلّ من قد يهاجم جمهورهم.[٦٦] وقد ورد في هذا الاتفاق أنّ ذلك الميثاق هو أيضًا لمساعدة المسيحيين الذين يعيشون في المقاطعات المجاورة. كما تقرّر أيضًا أن يتمّ اختيارُ وكيل في كلّ قرية من قِبَل الأهالي لكي يرعى «مصالحهم.» وعلى هذا الوكيل ألاّ يكون ممّن يعملون لأجل مصالحهم الخاصّة بل لأجل «الخير العام.» وعلى الأهالي، في المقابل، أن يُصغوا إليه وأن يتبعوا

الصالح العامّ، مثلما ينبغي على الوكيل ألاّ يتّخذ أيَّ قرار قبل أن يتشاور مع الأهالي. وقبل اتّخاذ أيّ قرار يؤثّر في «المصالح العامّة» للجميع، على الوكلاء أن يناقشوا القرار بعضهم مع بعض. فإذا ما وُجِدَ أنّ وكيلاً غير جدير بتمثيل مصالح قريته أو مصالح الجمهور، صُرِفَ من الخدمة. وقد خَتَمَ الأهالي الذين وقّعوا على هذا الاتّفاق سائلين الله أن تفي هذه الوحدةُ بمجده وأن تفضي إلى راحة الجمهور.(٦٧)

لم يُفْضِ تحرّكُ النخب المضادّ في المديرج، ولا الصداماتُ الطائفيةُ في المتن في صيف ١٨٥٩، إلى إضعاف عزيمة التحركات الشعبية في كسروان؛ بل أكْسَبَتْهَا توجّهًا عامًّا تعدّى المشاكل الآنيّة التي تعانيها قرى محدّدة مع وجهائها التقليديين. ذلك أنّ الجمهور كان يريد الدفاع عن حقوقه ضدّ الوجهاء الدروز وضدّ الوجهاء المسيحيين الذين وصفهم شاهين مستخفًّا بأنّهم «أقرباءُ» الدروز. ففي حين كان لمثل هذا الربط بين النخب من طوائف مختلفة مدلولُه الإيجابيّ الذي يعكس أخوّةَ الوجهاء في مجتمعٍ ما قبل الإصلاح الذي كان مجتمعًا تراتبيًّا تتقاسم فيه العائلاتُ الكبيرةُ السلطةَ، نجد أنّه قد غدا في مجتمع ما بعد الإعادة أقربَ إلى كونه مرادفًا للخيانة. ولقد نَبَعَ هذا التغيّرُ في المعنى، من جهةٍ أولى، من ذكرى الصراع الطائفي عامَ ١٨٤١؛ كما عكس، من جهةٍ ثانية، تداخُلَ المصالح الاجتماعية والطائفية في مجتمع مُقَسّم ألقى بالأهالي المسيحيين تحت حكم الوجهاء الدروز في المقاطعات «المختلطة» من جبل لبنان. غير أنّ هذا التغيّر في المعنى كان يدلّ، بوجهٍ عامّ، على إسهام شعبيّ في السياسة راح يخلط الدفاعَ عن الإصلاح مع إنقاذ «ال» طائفة المسيحية. وبعبارة أخرى، فقد أزاح الأساسَ الذي يقوم عليه الولاء من العائلة الوجيهة إلى الطائفة السياسية المتخيلة.

لقد دحضت انتفاضةُ شاهين فكرةَ الطائفة وزعامتها في حقبة ما بعد التنظيمات. ففكرة الأهالي الموحَّدين، سواء كانوا هادئين أو في حالةٍ من الحراك، كانت من نسج الخيال، أو بناءً بلاغيًّا وسياسيًّا وأخلاقيًّا استخدمه شاهين وآلُ الخازن لإضفاء المشروعيّة على تمرّد كسروان أو نزعها عنه. غير أنّ بلاغة شاهين المسيحية النارية، وهجماتِه على الشيعة في كسروان وحولها،

ودعوته إلى تحرير جميع المسيحيين كانت تشير إلى رؤية طائفية عَمِلَتْ، في جوهرها، على قلب النظام الاجتماعي التراتبي. كما دلّت شعبيّته ـ التي تَشهد عليها الرسائلُ المذعورةُ من الأساقفة الموارنة إلى بطريركهم تحذّره من أنّهم يفقدون السيطرة على رعيّتهم إزاء شعبيّة شاهين، وكذلك رسائلُ القرويين المسيحيين في المقاطعات الدرزية إلى شاهين تسأله المساعدةَ على تحريرهم ـ على أزمة عميقة في النظام التقليدي. وهذه الأزمة غدت كارثة في ربيع ١٨٦٠، حين انتشر الاضطرابُ الاجتماعي ووصل إلى ما دُعِيَ بالمقاطعات المختلطة. ذلك أنّ «الغيرة المسيحية» لم تكن مجرّد شعار ديني رفعه الأهالي وهم يعدّون للدّفاع عن أنفسهم في وجه غير المسيحيين (أو للهجوم على هؤلاء، تبعًا لمنظور المرء)، بل مثّلتْ لهم مجيءَ عصر جديد لا يَظْهر في العودة إلى قرابة أصليّة مع مسيحيين آخرين بل في جغرافيا جديدة تمكّنهم من مدّ يد العون إلى «إخوة» لهم يعانون الضّيق في المناطق الشيعية والدرزية من جبل لبنان. كما ارتبطتْ هذه الغيرة بعلاقة وشيجة مع فكرة الحقوق، ومع فهم لـ «التنظيمات» شَرْعَنَ دخولَ الجمهور المتحرّك إلى ميدان السياسة الرسمية. وفي التحليل الأخير، كانت هذه الغيرة إعلانًا عن تاريخ وجغرافيا طائفيّين هدّامين، إنْ لم تكن تحقيقًا لهما.

لم تكن شعبيةُ شاهين أشدَّ أصالةً أو أكثرَ تقدمية تاريخيًا من رؤية آل الخازن المحافظة إلى «التنظيمات»؛ ولم يَعكس خطابُه عن الجمهور المتحرّك الواقعَ الاجتماعي بأدقّ ممّا عكستْه توصيفاتُ آل الخازن للأهالي الهادئين. لم يكن شاهين ذلك المحاربَ الطبقي النقي، ولم يكن الصراعُ في كسروان ذلك الصراعَ الاجتماعي الصرف. وكما هي الحال غالبًا في العصيان الشعبي، فقد راح شاهين يَخْلط رؤيَته الخاصّة ومصالحَه الخاصّة برؤية الجمهور ومصالحهم. ولقد كان صعوده أشبهَ بالشّهاب: من بيطار فقير يتنقّل في طول كسروان وعرضها، إلى أسطورة أثار صيتها الإعجابَ والافتتانَ في كلّ مكان من جبل لبنان. بل وصفتْه أغنيةٌ شعبيّةٌ بأنّه «أبو السيوف المسنونة،» والرّجلُ الذي وفّر القوتَ بينما شيوخُ آل الخازن في بكفيا «ماتوا من الجوع.»[٦٨] ولقد نودي بـ «البيك،» فسارع إلى اتّخاذه لقبًا، كما تجهّز بخاتم يضاهي ما كان لدى الشيوخ. ومع فشل جهود النخب الرامية إلى قهره و«الجهّال» بالقوّة، راحت هذه النخبُ تناديه بالشيخ. ومع ارتقائه الوثّاب والمستجدّ على السلّم الاجتماعي، ترتّبتْ عليه تلك

المسؤوليّاتُ المتوقّعة المترتّبة على الوجهاء التقليديين الذين تمرّد عليهم: أن يَضْبط الجهّالَ، ويوفّرَ الحماية، ويمليَ التعاليم الأخلاقية، ويردَّ الدّيون، ويفرّقَ الحشود، وأن يكون «زعيمًا.» وهذا ما فعله جميعًا بإيمانٍ «مسيحيٍ» ما إنْ غدا موقعُه في كسروان مضمونًا وآمنًا.[٦٩]

والحال أنّ الافتراق الواضح بين الخطاب الميّال إلى إضفاء التجانس وبين الواقع المتغاير في عناصره ــ سواء على المستوى الذي يمثّله كتابُ المطران مراد Notice historique أو على مستوى جمهور شاهين ــ هو الذي شكّل قوامَ الأزمة الأساسية في هويّة الطائفة وتمثيلها. وهذا التناقض لم يَمْنع رجالاً مثل شاهين وأفرادٍ من الطائفة الدرزية، كما سنرى، من العمل على التسوية بين تناقضات الإصلاح في جبل لبنان، ومن إجبار الواقع على الامتثال للسّرد. وكما حاول آلُ الخازن إنهاءَ التمرّد بالمعنى الفعلي للكلمة وإعادةَ تحديد جغرافيا كسروان على أساس الولاء لعائلتهم ــ مثلاً حين اختطفوا مكاريَين وأذلّوهما وضربوهما «حتّى تلطّختْ ثيابُهم بالدما وصار متدفقًا على أجسامهما كاندفاق الما» وأنذروهما في احد الأديرة بأن يأخذا علمًا بأنّهم لا يريدون ولن يَقْبلوا أن يمرّ أحد «من بلاد كسروان لبلادنا، بلاد جبيل،» وإلاّ فعلوا به كما فعلوا بهما[٧٠] ــ فإنّ بعض عامّة كسروان، ممّن أهاجهم الإحساسُ المتضخّم بقوّتهم، لم يتورّعوا عن إعادة رسم حدود الولاء والخيانة وعن فرض جغرافيّات جديدة للتحرّر والخوف. ففي كانون الأوّل ١٨٥٩ زحفوا على بسكنتا لتسوية مشكلة محلّيّة؛ وفي نيسان ١٨٦٠ وصلتْ إلى البطريركِ تقاريرُ تفيد بأنّ شاهين ينشر «شائعات» بين أهالي بلاد جبيل مفادها أنّ زحلة ودير القمر والمتن قد اتّحدتْ معه وهي بانتظار أوامره؛[٧١] وفي أيار من العام ذاته، زحف قرويّون من كسروان متوغّلين باتّجاه الجنوب. ولقد ورد في أحد التقارير المرفوعة إلى السلطات أنّنا «لا نعلم» ما يخبّئه الغد. غير أنّهم سرعان ما سيعلمون.

هوامش الفصل السادس

(١) قدّم كلٌّ من البحيري، وبورات، وشيڤاليه مساهمات مهمّة في إلقاء الضوء على الأسباب التي تقف وراء الانتفاضة. وقد أشاروا الى انكماش في الاقتصاد الفرنسي، الذي كان مربّو دودة القزّ اللبنانيون قد غدوا معتمدين عليه بصورة متزايدة، وإلى المحاصيل الرديئة في العام ١٨٥٧، وإلى اضطهاد آل الخازن للقرويين الذين يسيطرون عليهم، وكذلك إلى ضَرْبٍ من التنافس النخبويّ بين القائمقام والوجهاء عمد الأهالي إلى استغلاله من أجل قضيّتهم الخاصّة. أنظر:

Chevallier, «Aspects sociaux»; Marwan R. Buheiry, «The Peasant Revolt of 1858 in Mount Lebanon: Rising Expectations, Economic Malaise, and the Incentive to Arm,» in **The Formation and Perception of the Modern Arab World: Studies by Marwan R. Buheiry**, ed. Lawrence I. Conrad (Princeton, N.J.: Darwin Press, 1989); Yehoshua Porath, «The Peasant Revolt of 1858 - 1861 in Kisrawan,» **Asian and African Studies** 2 (1966): 77 - 157.

وفيما يتعلّق بالتنافس النخبوي بين بشير أحمد، القائمقام، وبشير عسّاف، منافسه المدعومِ من بريطانيا، أنظر: Salibi, **The Modern History of Lebanon**, pp. 82 - 84.

وكذلك: MS, 1, pp. 363 - 371.

وأنظر أيضًا النقد الذي وجّهه تومسن إلى المؤرّخين الذين يخلطون بين الوضع الاقتصادي المتدهور (والذي غالبًا ما يوصف بهذا الوصف على نحوٍ استعادي وتالٍ للأحداث) وبين «التمرّدات الناجمة عن الجوع،» بدلاً من النظر إلى الانتفاضات على أنّها أمور تتعلّق بـ «وعي الذات أو تفعيلها» بحيث يمكن المرءَ أن يتبيّن فيها «الاقتصادَ الأخلاقيّ للحشد،» أي القناعاتِ الشعبيةَ بشأن حدود العدل وتخوم الممارسة المشروعة. وكان تومسن قد صاغ فكرته عن «الاقتصاد الأخلاقي للحشد» عبر تحليل المطالب الشعبيّة أثناء انتفاضات الخبز في إنجلترا القرن الثامن عشر. أنظر:

E.P. Thompson, «The Moral Economy of the Crowd,» in his **Customs in Common** (London: Penguin Books, 1993 [1991]), pp. 185 - 189.

ولقد أكّد تومسن في مقالة لاحقة، عنوانها «The Moral Economy Reviewed»، أنّ «التمرّد هو ردّة فعل عقلانيّة في العادة، ومَنْ يقوم بها ليس الشعبَ العاجزَ أو اليائس، بل تلك الجماعات التي تشعر أنّ لديها من القوّة لكي تساعد نفسها عند ارتفاع الأسعار أو ازدياد البطالة، في حين يمكن أن ترى قُوْتَها الأساسيّ يُصَدَّر إلى الخارج.» أنظر:
Customs in Common, p. 265.

(٢) فان ليون محقٌّ في تأكيده أنّ هيمنة آل الخازن تدهورت بشدّة مع منتصف القرن التاسع عشر. ويعود ذلك إلى الإصلاحات التي شهدتها الكنيسة المارونية، وإلى إحياء الرهبانية اللبنانية، وإلى الانقسامات داخل البيوت المختلفة من عائلة الخازن. أنظر:
Van Leeuwen, **Notables and Clergy in Mount Lebanon**, pp. 238 - 239.

(٣) كان هذا المرسوم الإمبراطوري الصادر في ١٨ شباط ١٨٥٦ بمثابة إعادة صياغة رصينة لمرسوم الكلخانة عام ١٨٣٩. إلاّ أنّ رشيد باشا، الذي ترك بصماته على صياغة مرسوم الكلخانة، كان قد أفل نجمُه وحلّ محلّه إصلاحيّون آخرون، مثل علي باشا وفؤاد باشا. من أجل مزيد من التفاصيل، أنظر: Lewis, **The Emergence of Modern Turkey**, pp. 115 - 117.

(٤) يقال إنّ طانيوس شاهين وُلِدَ في العام ١٨١٥ وتوفي في العام ١٨٩٤. وكانت مهنته في البداية هي الحدادة، لكنّه غدا بيطارًا مع بدء انتفاضة كسروان. وقيل أيضًا إنّ الإرساليّات اللعازريّة قد استخدمته كمراسل؛ ويزعم يوسف إبراهيم يزبك ــ في **الجذور التاريخية للحرب اللبنانية** (بيروت: نوفل، ١٩٩٣) ــ أنّ الكهنة اللّعازريين، خاصّةً الأب ليروي، ربّما ثقّفوا شاهين على مبادئ ١٧٨٩ [الثورة الفرنسية]. غير أنّ مثل هذا التثقيف هو أمر بعيد الاحتمال كثيرًا نظرًا لعدم وجود أدلّة في تصريحات شاهين على أيّ توجّه من هذا النّوع، ونظرًا أيضًا ــ وهذا هو الأهمّ ــ لبعد احتمال أن يكون اللعازريّون، الذين اضطهدتم فرنسا الثورية، قد مالوا إلى امتداح تلك الحقبة الفاجعة. وعلاوةً على هذا، فإنّ شاهين كان قد صُرِفَ من خدمة اللعازريين حين بدأ التمرّد، بحسب ما يَرِدُ في مصادر متعدّدة. من أجل مزيد من المعلومات عن شاهين، أنظر:
Henri Jalabert, **Un Montagnard contre le pouvoir: Liban 1866** (Beirut: El-Machreq, 1975), p. 213, and Philippe, **Comte de Paris, Damas et le Liban: Extraits du journal d'un voyage en Syrie au printemps de 1860** (London: W/ Jeffs, 1860), p. 102.
وأنظر أيضًا: يزبك، **الجذور**. ولم يكن شاهين قائد الانتفاضة الأصلي، بل تولّى القيادة عشيّة عيد الميلاد سنة ١٨٥٨، بحسب منصور طنّوس الحتّوني، **نبذة تاريخية في المقاطعة الكسروانية**، تحرير نظير عبّود (بيروت: مارون عبّود، ١٩٨٧)، ص ٢٨٦. أمّا تشرشل فيصف شاهين بأنّه «ديكتاتور» مُنْتَخَب من قِبَل الفلاّحين. أنظر:
Churchill, **The Druzes and the Maronites under the Turkish Rule**, p. 127.
وأنظر أيضًا: MS [**المحرّرات السياسيّة**]، ١، ص ٣٨٨ ــ ٣٩٠، حيث تجد مزيدًا من المعلومات عن شخصيّات أخرى لعبت أدوارًا هامّة في الأطوار الأولى للتمرّد؛ وأنظر أيضًا:
Porath, «The Peasant Revolt,» pp. 93 - 94.

(٥) على الرّغم من كثرة المكتوب عن ثورة كسروان، إلاّ أنّ تأريخ تلك الفترة يميل إلى اعتبارها مقدّمة للعنف الطائفي اللاّعقلاني سنة ١٨٦٠. ويشير المؤرّخون مثل الحتّوني والعقيقيّ بصورة ضمنيّة إلى مؤامرة عثمانية لإثارة القلاقل. أنظر: حتّوني، **نبذة تاريخية**، ص ٢٩٠؛ وأنطون ضاهر العقيقي، **ثورة وفتنة في لبنان: صفحة مجهولة من تاريخ الجبل من ١٨٤١ إلى ١٨٧٣**،

نشرها وشرحها وعلّق على حواشيها يوسف إبراهيم يزبك (بيروت: مطبعة الاتّحاد، ١٩٣٨)، ص ٨٦. أمّا المؤلّف المجهول للمخطوطة المعنونة «نبذة مختصرة في حوادث لبنان والشام، ١٨٤٠ ــ ١٨٦٢،» والتي نُشِرَتْ في المشرق ٢٤ (١٩٢٦): ٨٠٢ ــ ٨٢٤، ٩١٥ ــ ٩٣٨ (حيث يُقَدِّر محرّرو المشرق أنّ هذا المؤلّف هو الكاهن يوسف فرحيان من الروم الكاثوليك) فيوجّه إلى العثمانيين تهمة النفاق ذاتها، لكنّه يؤكّد أنّ شاهين لم يكن مخدوعًا بهم. ونجد اتهامًا للأتراك بممارسة سياسة «فرّقْ تَسُدْ» حيال ثورة كسروان لدى: Philippe, Comte de Paris, Damas et le Liban, p. 101.

وكذلك لدى: Churchill, The Druzes and Maronites under the Turkish Rule, p. 129.
ويردُ مؤرّخون مثل حتّي وصليبي هذه الآراء، في حين تناقش فوّاز انتفاضة كسروان باقتضاب على أنها مقدّمة للعنف الطائفي عامَ ١٨٦٠. ويشير حتّي إلى «كومنولث فلاّحيّة» ويضيف أنّ «السلطات التركية نظرتْ برضًى لا يخفى إلى التطوّرات التي حسبتْ لها أن تنتهي في مصلحتها،» الأمر الذي يكشف تعويل حتّي الزائد على آراء القناصل الأوروبيين، كما يكشف تجاهلَه لوجهة نظر الحكومة العثمانية. أنظر: Hitti, Lebanon in History, pp. 436 - 437.
ويقول صليبي إنّ شاهين كان يتمتّع «بدعم معنويّ» من قبل السلطات العثمانية. أنظر: Salibi, The Modern History of Lebanon, p. 86.
وتردّد فوّاز هذا الرأي ذاته، وإنْ يكن بصوتٍ أخفت، حين تقول إنّ «السلطات العثمانية وقفت موقف المتفرّج» أثناء التمرّد. أنظر: Fawaz, An Occasion for War, p. 45.

(٦) AE CPC/B, vol. 12, Bentivoglio to Walewsky, 7 January 1860; MS, 1, p. 372.

(٧) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 13 December 1858.

(٨) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 10 May 1860.

(٩) يوسف أبي صعب، تاريخ الكفور كسروان (بيروت، ١٩٨٥)، ص ٢٩٧.

(١٠) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 15 June 1859.

(١١) Porath, «The Peasant Revolt,» p. 110.

(١٢) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 9 May 1860.

(١٣) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 21 January 1860.

(١٤) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 14 July 1859. See also MS, 1, P. 366.
ويشير تقرير القنصل البريطاني في ١٤ آب ١٨٥٩ إلى أنّ المتمرّدين، الذين زُعِمَ أنّهم كانوا بقيادة شاهين، كانوا يريدون الذكور من آل الخازن. لكنّهم حين اكتشفوا أنّ هؤلاء قد فرّوا إلى عجلتون، أضرموا النار في بضع منازل للخازنيين وقتلوا زوجة أحد الشيوخ وابنته. ويذكر مؤلّف «نبذة مختصرة في حوادث لبنان والشام» (فرحيان؟) قَتْلَ شخص ثالث هو شيخ كهل ضُرِبَ ضربًا مبرحًا في الوقت الذي قُتِلَت فيه المرأتان لكنّه توفي بعد يومين.

(١٥) See Ranajet Guha, Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India (Delhi: Oxford University Press, 1983).
وممّا يرد إلى الذهن في هذا المجال عملُ إ.ج. هوبسباوم وجورج رودي الذي يتناول

«الحشد،» وهو بعنوان: **Captain Swing** (London: Pimlico, 1969)
وذلك لأنّ المحاولات القليلة المبذولة لتأريخ ثورة كسروان وقعتْ في شرك السؤال العقيم عمّا إذا كان من الضروري أن تُعْتَبَر هذه الثورة تمرّدًا «تقليديًا» أم عصيانًا مسلّحًا بالمعنى الماركسي (أنظر عمل بوراث المذكور آنفًا)، كما لو أنّ من الممكن جمع التمرّدات «التقليدية» معًا في شكل واحد من أشكال مقاومة السلطة. أنظر أيضًا:
Thompson, «The Moral Economy of the Crowd,» in his **Customs in Common**, p. 212.
ومن الأعمال الأوثق صلةً بهذا الموضوع، أنظر:
James Scott, **Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance** (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985).
فرغم أنّ ثورة كسروان قد تبدو معاكسة تمامًا لأشكال المقاومة «اليومية» التي يتناولها سكوت (على اعتبار أنّ هذه الأشكال هي بعكس اللّحظات الدراماتيكية من العنف التي شغلت الباحثين طويلاً)، فإنّ شاهين وأتباعه لم يعتبروا أنفسهم متمرّدين. بل إنّ قَدْرًا كبيرًا من مقاومة سيطرة الخازنيين قبل الانفجار لم يأخذ شكل انفجارات جماعية أو عمليّات قتل بل شَكْل رفض الذهاب إلى العمل في الحقول، وعدم الإذعان لمطالب الحكومة، أو الاستخدام المتكرّر أو (إمكانيّة استخدام) اللّغة المهينة، إذا ما صدّقنا الشكاوى التي رفعها آلُ الخازن إلى البطريرك. ففي العرائض التي رفعها الأهالي إلى البطريرك، واظبوا على استخدام لغة محترمة لدى تناولهم آلَ الخازن، حتّى حين كانوا يدينون «ظلمهم» أو يطالبون بالمساواة.

(١٦) العقيقي، **ثورة وفتنة**، ص ٨٧. وكان راناجيت غوها قد أحكم تناوله لهذا الشكل من «عنف المتمرّدين» في كتابه: **Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India**, p. 145.

(١٧) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 4 May 1860.

(١٨) Dominique Chevallier, «Que possédait un cheikh Maronite en 1859? Un document de la famille al-Khazen,» **Arabica** 7 (1960), p. 79.

(١٩) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 15 January 1860.

(٢٠) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 22 R 1276 [17 November 1859].

(٢١) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 19 January 1860.

(٢٢) Porath, «The Peasant Revolt,» pp. 100 - 101.

(٢٣) AB, drawer of Bulus Mas'ad, n.d., but in 1859; AB, drawer of Bulus Mas'ad, 7 February 1859.

وكذلك: العقيقي، **ثورة وفتنة**، ص ١٧٨.

(٢٤) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 14 March 1859.

(٢٥) AB, drawer of Bulus Mas'ad, n.d., but in 1859; AB, drawer of Bulus Mas'ad, 7 February 1859.

وكذلك: العقيقي، **ثورة وفتنة**، ص ١٨٠ ــ ١٨١.

(٢٦) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 14 March 1859.

(٢٧) العقيقي، ثورة وفتنة، ص ١٦٢ ــ ١٦٣.

(٢٨) AE CPC/B, vol. 12, no. 18, Bentivoglio to Thouvenel, 7 January 1860.
ولطالما زُعِمَ أنَّ الحضور الفرنسي في جبل لبنان كان يرسّخ في الأذهان مبادئ الحريّة والأخوّة والمساواة. ولكنْ لا يقتصر الأمر على عدم وجود أدلّة تؤكّد ذلك الزعم، بل يتعدّاه إلى كونه ينطوي على زعم آخر مفادُه أنَّ الرهبان والقناصل الفرنسيين كانوا ينشرون تعاليم الثورة؛ كما يتجاهل أنَّ جبل لبنان كان بالنّسبة إلى معظم الرحّالة والمبشّرين الفرنسيين بمثابة الملاذ من الثورة. ويمكن القارئَ أن يجد فهمًا مسيحيًا سلبيًا للثورة الفرنسيّة في كتاب الشهابي، لبنان في عهد الأمراء، ٣، ص ٥٥١.

(٢٩) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 4 May 1860.

(٣٠) MS, 1, p. 384.

(٣١) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 4 August 1859.

(٣٢) AB, drawer of Bulus Mas'ad. وهذه الوثيقة بدون تاريخ لكنّها من العام ١٨٥٩ وبالتحديد بعد لقاء المديرج (الذي سنأتي إليه في هذا الفصل)، والذي عُقِدَ في آب ١٨٥٩.

(٣٣) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 11 March 1859.

(٣٤) عمد المجتمعون في بكركي إلى تعداد العقبات التي تعترض مسيرةَ الحداثة المارونية المميّزة. وسرعان ما اتّفقوا على ضرورة مراقبة جميع الكتب من أجل التصدّي لـ «الانحرافات الشيطانية» التي يمثّلها البروتستانت الأميركيون. كما ألزموا أنفسهم بإزالة جميع علائم التأخّر؛ فوبّخوا الكهنة الذين لا ينظّفون كنائسهم ويرتدون ثيابًا بالية. وأمروا باحترام من هم أعلى مرتبة، وألحّوا على رجال الدِّين الموارنة لكي يحدّوا من تدخّلهم في الشؤون الزمنيّة. وذكّروا رجال الدِّين بأنهم أوّلاً وأخيرًا خَدَمُ الربّ، وبأنّ عليهم أن يكونوا مسيحيين في أقوالهم وأفعالهم. فعليهم تجنّب السُّكر، والتفاخر، والولائم، والقمار، والرّقص، والهزل، والمزاح، والغناء بين سواد النّاس في الأعراس والأماكن العامّة. كما ذكّروهم أيضًا بأنَّ عليهم تجنّب الصيد، والتجارة، واستئجار الأراضي، وخدمة الحكّام ــ من أمراء، وشيوخ، ووجهاء ــ كوكلاء لهم، وكذلك تجنّب التورّط في الشؤون العامّة التي لا تعنيهم. ورأى المطارنة، علاوةً على ذلك، أنّ من الضروري قمع الممارسات «المخزية» مثل الندب والنواح في المآتم لأنها تجعل الموارنة موضع سخرية «الغرباء.» كما أمروا الكهنة بفعل كلّ ما هو ضروري لوضع حدّ لتلك «العادة البغيضة» المتمثّلة في الفرح الزائد والمرح في الأعراس، لأنّ الصخب و«الأغاني غير اللائقة» تجلب على المعربدين «العارَ» في نظر مَنْ يرونهم. وقد أُعطي المطارنة سلطة اتّخاذ إجراءات عقابيّة ضدّ مثل هذه العادات المنفّرة بحسب ما يرونه مناسبًا. وصمّم البطريرك مسعد والمطارنة الذين حضروا المجمّع على إزالة علائم التأخّر، تلك العلائم التي تساوت لديهم مع «الجهّال» الذين انغمسوا في مظاهر الثقافة الشعبية. مسعد، المجمّع البلديّ.

(٣٥) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 14 May 1860.

(٣٦) من أجل مناقشة مفصّلة لدور رجال الدِّين في تمرّد كسروان، أنظر:
Porath, «The Peasant Revolt,» pp. 133 - 147.

(٣٧) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 18 May 1860.
إحدى الأساطير التي تكرّرت كثيرًا هي أنّ البطريرك كان متعاطفًا مع المتمرّدين لأنه هو نفسه من «أصل فلاّحيّ.» فقد ذكر هذه العبارةَ أوّلَ مرّة تشرشل في كتابه **الدروز والموارنة تحت الحكم التركي**، ورواح يكرّرها منذ ذلك الحين جميعُ المؤرّخين تقريبًا (من حتّي إلى فوّاز) على الرّغم من غياب أيّة إشارة في وثائق البطريركية المارونية إلى أنّ مسعد كان متعاطفًا صراحةً مع طانيوس شاهين. غير أنّ العدد الهائل من الرسائل الخاصّة والتصريحات العامّة التي صادق عليها البطريرك توضح بما يكفي أنّ الكنيسة المارونية كمؤسّسة كانت تعارض بقوّة كلّ حراك اجتماعيّ يهدّد النظام الاجتماعي. أنظر: عصام خليفة، **أبحاث في تاريخ لبنان المعاصر** (بيروت: الجيل، ١٩٨٥)، حيث تجد تفنيدًا لما قدّمه تأريخُ التمرّد من مزاعم لا تجد ما يدعمها. كما أنّ مثل هذا القول الاختزالي ينطوي على أنّ كون البطريرك فلاّحًا هو الشرط الحاسم. . .، وكأنّ سنوات من الكهانة والتعلّم في روما والتّماس مع الحكّام والمبشّرين، وموقع البطريرك ذاته، مع كلّ ما يرتبط به من أبّهة وهيبة (في القرن التاسع عشر على الأقلّ)، لم تلعب بالمثل دورًا مهمًّا في تحديد رؤية مسعد المعادية للحراك الشعبي.

(٣٨) AB, drawer of Bulus Mas'ad, n.d., but presumably in 1859.

(٣٩) MS, 1, p. 385.

(٤٠) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 4 March 1860.

(٤١) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 9 May 1860.

(٤٢) التقى القنصل البريطاني، نويل مور، مع خورشيد باشا، والي صيدا، في كانون الأوّل ١٨٥٩ ليحثّه على سحق «الفوضى» في كسروان. واشتكى خورشيد من نقص العساكر، غير أنّه وعد بأن يرسل حملة مع حلول الرّبيع. لكنّه لم يكد يقطع هذا الوعد حتّى سارع القنصل الفرنسي ليحذّر البطريرك كي يدفع الموارنة إلى الهدوء لأنّه لا يستطيع أن يمنع العثمانيين من استخدام القوّة العسكرية إلاّ إذا تمكّن البطريرك من استعادة النظام. ومن المؤكّد، كما تشير جميع الأدلّة المتوفّرة، أنّ العثمانيين لم يكونوا متورّطين لا في التخطيط لتمرّد كسروان ولا في إطالة أمده، وأنّ عدم مسارعتهم إلى سحقه مباشرة لا يعود إلاّ لأنّهم مُنِعُوا من القيام بذلك لأسباب لوجستية فضلاً عن الأسباب السياسية. أنظر: FO 78/1454, Moore to Russell, 23 December 1859.

وأنظر أيضًا: AE CPC/B, vol. 22, Bentivoglio to Thouvenel, 1 March 1860.

(٤٣) أقاويل القنصل البريطاني في بيروت عن «مضايقة موجّهة ضدّ الشيوخ من قبل الأهالي ومن إلهام السلطات بلا شكّ» هي أقاويل غالبًا ما كانت تُطْلَق دون أيّ دليل. أنظر:
FO 78/1454, Moore to Bulwer, 28 January 1859.
وعلاوةً على ذلك، فقد كانت هذه الأقاويل متناقضة ليس مع ما قاله الوالي فحسب وإنّما مع ما قاله أيضًا القنصل الفرنسي، الذي اعترف بأنّه كان يعمل لمنع الوالي من إرسال العساكر إلى كسروان. أنظر: AE CPC/B, vol. 12, Bentivoglio to Thouvenel;, 1 March 1860.

(٤٤) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 17 N 1276 [9 April 1860].

(٤٥) MS, 1, P. 384.

(٤٦) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 2 April 1860. ويشير الحتّوني في نبذة تاريخية، ص ٢٨٦، إلى محاولة باكرة بذلها الأمير يوسف علي مراد لتهدئة شاهين في كانون الثاني ١٨٥٩. وهناك قولان مأثوران تتكئ عليهما الرّسالة مفادهما «لا يحترم الناسُ من لا يحترم نفسَه» و«موت الفتى بعزّه مثل عرسه. . .» أنظر:

Anis Freyha, A Dictionary of Modern Lebanese Proverbs (Beirut: Librairie du Liban, 1995 [1974]).

(٤٧) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 2 April 1860.

(٤٨) بإمكان القارئ أن يجد مثل هذه النظرة لدى:

Samir Khalaf, «Abortive Class Conflict: The Failure of Peasant Uprisings in the Nineteenth Century,» in his Lebanon's Predicament, pp. 22 - 24.

وأنظر أيضًا:

Irena Smilianskaya, «The Disintegration of Feudal Relations in Syria and Lebanon in the Middle of Nineteenth Century,» in The Economic History of the Middle East, 1800 - 1914, ed. Charles Issawi (Chicago: Chicago University Press, 1966).

وكذلك: ضاهر، الانتفاضات اللبنانية. وترى سيميلينسكايا المشكلة على أنّها مشكلة وعي طبقي قاصر ناجم عن غياب الشروط الاقتصادية السليمة، الأمرُ الذي يؤدّي بصورة محتومة نوعًا ما إلى وعي طائفي زائف. أمّا خلف فيتحدّث عن أنَّ «ما بدا بمثابة حركات طبقيّة أصيلة، أضرم شرارتها الوعيُ الجمعيّ والاهتمامُ بالصالح العامّ، قد انحرف إلى صراع مليّ» (ص ٢٣). وهو ينحي باللائمة على الوجهاء الدروز بشأن هذا «الانحراف،» في حين يلحّ بوراث على أنَّ محاولات شاهين استغلالَ عاطفة العداء للدروز ينبغي أن تُفَسَّر على أنّها ضَرْب من التمرّد المليّ لا الاجتماعي. أنظر: Porath, «The Peasant Revolt,» p. 119.
والحال أنَّ كلًا من هؤلاء المؤلّفين الثلاثة يميّز بين التمرّد المليّ أو الطائفي، والتمرّد الاجتماعيّ، دون أيّة محاولة للربط بين الاثنين.

(٤٩) العقيقي، ثورة وفتنة، ص ١٦٤، وكذلك MS، ١، ص ٣٨٥.

(٥٠) PRONI D 1071/H/C/1/13.

وُجدَت الترجمة الإنجليزيّة لقول شاهين هذا في أوراق اللّورد دوفيرين الخاصّة في ال Public Record Office of Northern Ireland. والإشارة إلى «الدول السبع» ليست واضحة، مع أنّها قد تكون إلى معاهدة باريس والخطّ همايون لعام ١٨٥٦. أنظر أيضًا:

Richard Edwards, La Syrie 1840 - 1862 (Paris: Amyot, 1862), p. 144.

(٥١) يزبك، الجذور، ص ٢٦٨.

(٥٢) يصف كير شاهين بأنّه «روبن هود عيَّن نفسه بنفسه، وديكتاتور شبه أمّيّ للبروليتاريا القرويّة.» أنظر:

Malcolm H. Kerr, Lebanon in the Last Years of Feudalism, 1840 - 1860: A Contemporary Account by Antun Dahir al-'Aqiqi and Other Documents.

وهذا العمل، الصادر عن الجامعة الأميركية في بيروت عام ١٩٥٩، هو ترجمة كبر وتحريره لكتاب أنطون ضاهر العقيقي **ثورة وفتنة في لبنان: صفحة مجهولة من تاريخ الجبل من ١٨٤١ إلى ١٨٧٣**. أنظر ص ٢٢ من هذه الترجمة.

(٥٣) هذه المعلومات ـ غير القاطعة في أحسن الأحوال ـ مستمدّة من يزبك الذي يقبسها من كاتب آخر ليوسف مبارك، الذي قام بجمع شهادات عن حياة شاهين من عدد من المصادر المحلّيّة الغفل، بمن فيهم عجائز قرويّون يتذكّرون شاهين في أيّام شبابهم. أنظر: يزبك، **الجذور**، ص ٢٦٧.

(٥٤) عقيقي، **ثورة وفتنة**، ص ٢٠٨.

(٥٥) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 23 May 1859.

(٥٦) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 12 May 1859.

(٥٧) عقيقي، **ثورة وفتنة**، ص ٢٠٤.

(٥٨) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 11 June 1859.

تشير كلمة **الجمهوريّة** في هذا السياق إلى حراك العامّة، وسلطتهم، وحكمهم في كسروان.

(٥٩) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 10 June 1859.

(٦٠) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 1 August 1859.

(٦١) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 17 August 1859 (and dispatch).

(٦٢) Thompson to Anderson, 25 August 1859, MH, 55 (1859): 349. والتشديد لي.

(٦٣) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 15 August 1859.

(٦٤) أنظر بهذا الخصوص دراسة لبّس عن الإكليروس الماروني من حيث ردود أفعالهم حيال حادثة بيت مري. فأيّوب طرابلسي، الذي ينطلق من مصلحة قرويي دير القمر، يعمد إلى تحذير البطريرك من أنّه إنْ لم يسارع إلى العمل ويحشد المسيحيين للحرب، فسوف تقع الكارثة. فقد قال له إنّ المسيحيين إذا انهزموا هذه المرّة، فلن تقوم لهم قائمة إلى يوم الدِّين. أنظر أنطوان لبّس، **توجّهات الإكليروس الماروني السياسية في جبل لبنان ١٨٤٢ ـ ١٨٦٧** (بيروت، ١٩٩١)، ص ١٦٤.

(٦٥) AB, drawer of Bulus Mas'ad, n.d.

(٦٦) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 29 August 1859.

(٦٧) Ibid.

(٦٨) هذه الأبيات أوردها يزبك، **الجذور**، ص ١٣٣.

(٦٩) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 12 June 1859.

(٧٠) AB, drawer of Bulus Mas'ad. وهذه الوثيقة بلا تاريخ، غير أنّ من المرجّح أنّها تعود إلى العام ١٨٥٩ بعد طرد آل الخازن من كسروان.

(٧١) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 6 April 1860.



٧

عمل الشيطان

كان ذلك من عمل الشيطان. هذا ما استقرّت عليه قناعةُ المؤلِّف المجهول لمخطوطةٍ تصف خرابَ جبل لبنان في العام ١٨٦٠.[1] فبين أيّار ونهاية حزيران، حين امتدّت قلاقلُ كسروان إلى المقاطعات المختلطة وحين تنكّر الأهالي المسيحيون علانيةً للهيمنة الدرزية، غدت الأزمةُ كارثةً. ففي الأشهر التي سبقت اندلاعَ الحرب في أواخر أيّار، تصاعدت التوتّرات الطائفية. وشهد النصف الأوّل من عام ١٨٦٠ حوادثَ قتل بدت عشوائيّةً في الظاهر وراح ضحيّتها دروزٌ وموارنة، وكانت تستجرّ أفعالَ الثأر والانتقام على نحوٍ ثابت. ثم تفاقم النزاع الطائفي حين احتشد قرويّون من كسروان وزحفوا جنوبًا باتّجاه الشوف، ولم يُعْرَف، ولعلّه لن يُعْرَف أبدًا، إنْ كان ذلك ردًّا على استفزازات درزية أو سببًا للعدوان الدرزي. لكنّ المؤكّد هو أنّ هذه الحراكات أفضت إلى عداواتٍ مستحكمة بين الدروز والموارنة. فالصراع الطائفي الناشب أدّى إلى دمار مئتيْ قرية على الأقلّ، كما جُرِحَ وقُتِلَ آلافُ القرويين من جرّاء الحملات الوحشية التي قام بها المسيحيون والدروز لتطهير الأرض وحلّ تناقضات الإصلاح حلًّا عسكريًّا. وذلك ليخرج الدروز في النهاية منتصرين بعد هجماتهم على دير القمر وزحلة وحاصبيّا وراشيّا، والتي تُوِّجَت بهزيمة منكرة ومذبحة غير مسبوقتين حلّتا

بالسكّان المسيحيين.[٢] وعلى هذا الأساس، فإنّ المؤلّف المجهول الآنف الذكر كان ينطلق من ردّة الفعل على هول الهزيمة المسيحية الماحقة، محاولاً أن يرتقي به إلى مستوى الزلزال الذي لا يمكن التعبيرُ عن شدّته ومداه ومعناه من خلال العبارات التأريخية التي جرت العادةُ على استخدامها لوصف السياسات اليومية في النظام القديم.

قُدّمَتْ تفسيراتٌ شتّى للشدّة التي بلغها العنفُ في حزيران. فثمّة روايات متعدّدة شدّدتْ على الدور الذي لعبه متمرّدو كسروان في التعجيل بنشوب الحرب عام ١٨٦٠، خاصّةً تصريحات طانيوس شاهين التي أثارت قلق الدروز، الذين لا مكان لهم في رؤيته الطائفية للتحرّر.[٣] في حين رأى آخرون، مثل مؤلّف المخطوطة المعنونة كتاب **نوادر الزمان في تاريخ جبل لبنان**، أنّ ١٨٦٠ كان «انتقامًا» لما جرى في الأربعينيات من قتال، حين أحرق المسيحيون كثيرًا من قرى الشوف.[٤] ويستند التأويل التأريخي الأكثر شيوعًا وإقناعًا على الجمع بين عدد من العوامل المسبّبة، بما في ذلك سياسةُ «فرّقْ تَسُدْ» المزعومة التي مارسها العثمانيون، ومكائدُ القوى العظمى، وعواملُ مادّيّة مثل تدهور إنتاج الأقمشة في سوريا، وتوتّراتٌ طائفية متبقّية من أيّام الاحتلال المصري.[٥] وفي حين أوضح البحث عن «أسباب جذرية» للعنف كثيرًا من الأوجه المختلفة لصراع عام ١٨٦٠، فإنّ التأريخ لتلك الفترة لم ينقّب إلى الآن في طبيعة العنف ذاته.[٦] وعلى الرّغم من الاختلافات المتعدّدة بين المؤرّخين، فإنّ هؤلاء قاربوا مشكلة ١٨٦٠ وفي أذهانهم سؤالٌ واحدٌ طاغ: كيف نفسّر «تدهور» جبل لبنان؟ ولذا فقد تعاملوا مع العنف بوصفه عَرَضًا من الأعراض لا أمرًا منطويًا في ذاته على التفسير.[٧] وعلى هذا الأساس، لم تناقَشْ إلاّ نادرًا الطبيعةُ الاختراقيّةُ لهذا العنف الذي تميَّزَ بانتهاكه الحدودَ الاجتماعية والجغرافية والدينية. فمع أنّ القرويين العاديين وقفوا خلف وجهائهم في كثير من المناسبات، خاصّةً حين كانت قرية ما أو جماعة ما تتهدّد بالإفناء الكامل، فإنّ حوادثَ القتل المعزولة، والمعاركَ من أجل السيطرة على قرى محدّدة، والمذابحَ الجماعية كانت عناصرَ في صراع أوسع راح يشقّ طريقه منذ مجيء «التنظيمات» والإعادة التي تمّت في ١٨٤٠، ولا سيّما منذ ثورة كسروان عام ١٨٥٨، في محاولة لرسم حدود اجتماعية ومادّية جديدة.[٨]

يروي هذا الفصل كيف حاولتْ نخبُ جبل لبنان، مرّةً بعد مرّة وعلى نحوٍ يائس، أن تستعيد، مع تقدّم الحرب، زمامَ المبادرة من العامّة المتمرّدين، وكيف أفلحتْ في النهاية في إعادة تشكيل النظام الاجتماعي بعد توقّف القتال في جبل لبنان. وهو إذْ يقوم بذلك، فإنّه يركّز على لحظات معيّنة من العنف تسلّط الضوء على طبيعة الطائفية وتناقضاتها.[٩] فالغاية هي استكشاف التوتّر الاجتماعي المتضمّن في صلب الصراع الديني، لا عبر الحدود الطائفية وحسب بل في داخلها أيضًا.[١٠] والغاية أيضًا هي زعزعة الزعم القائل بتجانس الهوية الطائفية وصلابتها ممّا ينطوي عليه مصطلحُ «الطائفية.» فحرب ١٨٦٠ كانت محاولة لحلّ التناقضات والمخاوف التي ولّدتْها الخيالاتُ الطائفيةُ المتصارعة المنفلتة من عقالها منذ إعادة الحكم العثماني في سنة ١٨٤٠. والعنف لا يشير إلى ضغائن قديمة تبرز إلى السطح من جديد بل إلى تطور تاريخي لضغائن جديدة. وينبغي لهذا العنف أن يُفْهَم، في سياقه المباشر والدراماتيكي، على أنّه تحدٍّ للنظام الاجتماعي واحدٍ ومطّردٍ بدأ في كسروان عام ١٨٥٨ وبلغ ذروته في المناطق المختلطة صيف ١٨٦٠.

حوادث ١٨٦٠ في سياقها

يشير الذعرُ الذي أوقعه شاهين في صفوف وجهاء بسكنتا، والانشداهُ الذي أحدثه لدى القنصل البريطاني في بيروت ولدى القنصل الفرنسي، وكذلك الرّعبُ الذي غرسه في قلوب القائمقام المسيحي والأساقفة الموارنة والبطريرك، إلى اضطراب عميق في تمثيل الطائفة المسيحية بوصفها كلًّا واحدًا ومستقلًّا. ففي غضون عام ونصف، منذ عيد الميلاد عام ١٨٥٨ حين برز شاهين لأوّل مرّة وحتّى الصدامات الطائفية في صيف ١٨٦٠، ظلّ اللّبس والغموض يلفّان الفكرة المتعلّقة بمن يمثّل الطائفةَ المارونيةَ وما هي معاييرُ السلوك المقبول الذي ينبغي أن يتحلّى به مَنْ ينتمي إلى هذه الطائفة. وخلال سنة ١٨٦٠، لم يجد شاهين والأهالي الذين وقفوا معه سوى فارق ضئيل بين التحرّر الاجتماعي في كسروان وخلاص المسيحيين في المناطق المختلطة من «طغيان» الدروز. ولقد تزايدت

الشائعات التي مفادها أنّ البطريرك بارَكَ شاهين، على الرّغم من إنكار البطريرك المتكرّر لمثل هذا الأمر. وحين ظهر فجأةً قرويّان من غوسطا عند مدخل كنيسة مارونية (يرأسها واحدٌ من آل الخازن) في أيّار ١٨٦٠ وطالبا بمبلغ ألفيْ قرش لمقاتلة الدروز، غدا من الصعب على نحوٍ متزايد رسمُ الخطوط الفاصلة بين الابتزاز، والعاطفة المناهضة لآل الخازن، والاهتمامِ الأصيلِ بمصير المسيحيين في المقاطعات المختلطة.(١١)

وحين عَبَرَ رجالُ شاهين نهرَ الكلب في أيّار ١٨٦٠ في طريقهم للدفاع عن المسيحيين في المقاطعات المختلطة، كان تحدّيهم للنظام الاجتماعي النخبوي مثلّثًا. فلقد أكّدوا، أوّلاً، زعمَهم أنّهم المدافعون عن العقيدة حين اتّضح في أعينهم أنّ الوجهاء والقناصل لا يتحرّكون بالسرعة الكافية لحماية الطائفة المسيحية.(١٢) ولقد تصوّروا، ثانيًا، ضَرْبًا من الجغرافيا المسيحية التي تَرْبط قرويي كسروان بقرويي المتن والشوف؛ وبذا كانوا يتحدّون الحدودَ التقليدية التي رسمتها العائلاتُ الوجيهة وحدّدت الجغرافيا اللبنانية حتّى ذلك الحين؛ كما كانوا يتجاهلون جغرافيا التقسيم الأوروبي ـ العثماني الجديدة التي أوكلت السلطةَ إلى قائمقاميْن يُختاران من بين النخب. أمّا ثالثًا، ولعلّه الأهمّ، فقد حافظ المتمرّدون على استقلالهم بتولّيهم أمورَهم بأنفسهم. ولم ينتظروا أن تأتيهم الأوامر بالتحرّك، بل تحرّكوا من ذواتهم.(١٣) ولم يبالوا بتهديدات خورشيد باشا، والي صيدا، بأن يتفرّقوا ويُخْلوا الطريق الإمبراطوري (من جونيه إلى بيروت)، وإنّما واصلوا إظهار عصيانهم المسلّح، الذي كان بمثابة تذكرة لاذعة بفهمهم الهدّام للإصلاح العثماني وإنْ لم يكن موجّهًا في الظاهر ضدّ الدولة العثمانية.(١٤)

حيال هذه الأنواع من الحراك، اتّخذتْ ردّةُ الفعل النخبوية الرامية إلى احتواء «الاضطراب» تسارعًا مسعورًا. فقد كانت الاجتماعات تُعْقَد على مدار الساعة في بيروت؛ وأُرسل المبعوثون السرّيّون من القنصلية الفرنسية إلى البطريركية للتوصّل إلى موقف مشترك يمكن تقديمه إلى الحكومة العثمانية. فالقنصل الفرنسي، الكونت دي بنتيفولير، تردّد لوهلة حين أعطت الحكومةُ العثمانيةُ الأوامرَ في نيسان ١٨٦٠ بإرسال عساكرها إلى كسروان لـ «إعادة الأهالي إلى نير الإطاعة.» فكسروان، بالنّسبة إليه، كان ينبغي أن تظلّ حرمًا مسيحيًا لا يُنْتَهَك. ووجود

العساكر العثمانيين هناك، كما حذّر القنصلُ البطريركَ، لا بدّ أن يجلب الخراب للبلاد.[١٥] وكان بنتيفوليو قد عبّر قبل ذلك، في رسالة طويلة إلى وزير الخارجية في أوائل عام ١٨٦٠، عن مخاوفه من اشتداد «الثورة» التي يبدو أنّ رجال الدّين أنفسَهم «لا يحظون لديها بالاحترام.» غير أنّ أشدّ ما أقلق القنصل كان تلك التقارير التي تلقّاها وتفيد بأنّ المتمرّدين كانوا يرفعون العلمَ الفرنسي في اجتماعاتهم وأثناء «أعمال الشغب» التي يقومون بها. ولهذا السّبب فقد أرسل مندوبًا لتهدئة الـ «نفوس الجاهلة والمتحمِّسة» ودَفْعِهِم إلى «وَقْف مسار الثورة.»[١٦] وفي رسالة إلى البطريرك بعد بضعة أيّام، أكّد القنصل الفرنسي رعبَه من الوضع: فقد اتّهم شاهين بالاستغلال المتعمّد لـ «الفوضى» في كسروان من أجل دفع الأمور إلى حالةٍ شديدةِ الشبه بالثورة الفرنسية المفزعة، لا بفرنسا الكاثوليكية المحافظة والمنظّمة.[١٧] وبالمثل، حاول قناصل إنجلترا وروسيا والنمسا وبروسيا إعادَة الهدوء. أمّا الوجهاء الدروز فاستحضروا من جديد شبحَ الخراب العامّ إذا لم يعمل الوجهاءُ متّحدين، في حين واظب الشيوخ الخازنيون على استجداء العون ضدّ شاهين من أيّة قوّة عظمى تُعيرهم أذنًا صاغية.[١٨]

أمّا السّلطات العثمانية فقد استدعت المطران عون ليشرح لها الوضع، خاصّةً بعد أن عمد الكسروانيون إلى نشر الراية ــ علامةً واضحةً على استعدادهم للقتال ــ قرب نهر الكلب. ولقد سجّل عون نفادَ صبر خورشيد تجاه المتمرّدين، قائلاً إنّ الوالي طلب منه أن يَنقل إلى غبطة البطريرك أنّه يفعل كلّ ما في وسعه لتفريق هذه التجمّعات المنفلتة وغير اللآئقة، وأنّ على البطريرك أن يحذّرهم من العواقب لأنّ جونيه ونهر الكلب على الطريق الإمبراطوري الذي يجتازه كثير من الرّجال ذوي المكانة والدّين، فلا يقومون بأدنى هجوم على هؤلاء.[١٩]

وبينما كان عامّة كسروان معسكرين قرب نهر الكلب لا يصغون لأيّة أوامر سوى أوامرهم، كان المطران عون، بصفته ممثّلاً للطائفة المارونية، يُجْري مفاوضات مع خورشيد باشا في بيروت. وقرب نهر الكلب، كان جَمْعٌ متداعٍ من العامّة قد آوى إلى الطريق، معظمهم أمّيّ لا يفكّ الحرف، مسلّحين ببنادق قديمة لعلّها من مخلّفات الغزو الذي قامت به قوى التحالف عامَ ١٨٤٠، وكذلك بمعاول وتشكيلة من الأسلحة ومعدّات الفلاحة، وقد جمعهم الخوفُ المشتركُ

من الدروز وكراهيةُ الطغيان الخازني، مؤمنين بواجبهم المسيحي الذي يَفرض عليهم الدّفاعَ عن إخوتهم في الجنوب وعن حقوقهم كما كفلتها لهم «التنظيمات.» وفي بيروت، كان عون جالسًا، مُزَيّنًا بثياب المطران الماروني الفاخرة، يتفاوض مع والٍ عثماني مقتنع بإمكانية تحميله مسؤوليّةَ «التجمّعات المنفلتة» في كسروان. وحقيقة الأمر أنّ عون لم تكن له أيّة سيطرة على شاهين أو العامّة؛ ولكنّه زعم لخورشيد أنّ له السيطرة على الموارنة، شأنه شأن المطران نقولا مراد الذي سبق أن قدّم نفسه ناطقًا باسم المسيحيين في كتابه **Notice historique**. وهكذا اعتقد خورشيد أنّ عون هو الرّجل الذي يمسك بيده الورقةَ الشعبية. ولقد كتب عون إلى البطريرك مسعد أنّ خورشيد وعد باتّخاذ جميع الخطوات الضرورية، وأنّه وعده في المقابل بالإحجام عن كلّ تحريض؛ ومن هنا، فإنّه يلتمس من غبطة البطريرك أن يقوم باللازم فيما يتعلّق بكسروان، تنفيذًا لأوامر الحاكم.[٢٠] والحال أنّ التماس عون المرفوع إلى البطريرك كان يعكس قلق النخب في جبل لبنان ــ تلك النخب التي كانت عاجزة عن التعامل مع بعد شعبي أصيل من أبعاد الخطاب الطائفي، وذلك في الوقت الذي كانت تدرك فيه على نحوٍ متزايد أنّها لم تعد تستطيع أن تتجاهله.[٢١]

ألحّ عون على شاهين بأن يضعَ حدًّا لعدم انضباطه ويفرّقَ الحشود المجتمعة عند أنطلياس. لكنّ شاهين ردّ بإشارة غير مباشرة إلى فشل الترتيبات القائمة في حماية حقوق المسيحيين، وأضاف أنّ الحشد عند أنطلياس مجتمِعٌ بسبب الاضطهاد الواقع على إخوتهم المسيحيين من قِبَل الدروز الذين سَرقوا أموالهم، وقَتلوا كهنتهم، ونَهبوا كنائسهم وأديرتهم ودَمّروا طمأنينتهم ــ وهذا وضعٌ معروف للجميع. وقال إنّ ما يحصل للمسيحيين على يد الدروز يحصل دون اعتراض، وإنّه مع أشقّائه عبيد الدولة، فمن واجبهم أن يتمنّوا لها السعادةَ والدوام، في الوقت الذي يتشوّقون فيه لأن يجري العدلُ الإمبراطوري دون تمييز؛ إذ كيف يُمْكن تشتيتُ حشد أنطلياس، ذلك الحشد المسالم والمطيع للدولة وإنْ كان ينتظر سلطةَ الحكومة وتنفيذ أوامرها التي صدرتْ قبل أيّام لعصابات الدروز التي تُهرق كلَّ يوم دماءَ المسيحيين؟ وكيف يمكن في ظلّ هذه الظروف إقناعُ ذلك الحشد بالتفرّق قبل أن تتفرّق عصابة درزية واحدة؟[٢٢]

والحال أنّ شاهين اقترح صراحةً تحريرَ مسيحيي المقاطعات المختلطة تبعًا لمبادئ العدل العثماني ما بعد «التنظيمات.» وكان يعلم أنّ البطريرك الماروني لا يمكنه أن يدين صراحةً مبادرةً شعبيةً ترمي إلى تحرير المسيحيين في الشوف؛ بل إنّ بعض رجال الدّين أراحهم أنّ شاهين وجّه اهتمامَه خارج كسروان. ولقد اعترف أحد الكهنة وهو يكتب للبطريرك أنّ «الجميع» يقدّرون أعمالَ المتمرّدين لأنّهم لو ظلّوا على رفضهم للتمرّد لكانت نالتهم لعناتُ الصديق والعدوّ على السواء. وأضاف هذا الكاهن أنّ الحملة الرامية إلى إنقاذ المسيحيين في المناطق المختلطة هي فرصة عظيمة بالنّسبة إليهم وإلى زعمائهم من أجل «مساعدة إخوتهم.» فلعلّ ما يفعله شاهين أن يجبر الأعداء وزعماءهم على التماس السلم مع المسيحيين.[٢٣] ولقد ألحّ لاحقًا هذا الكاهن نفسه على البطريرك بأنْ يتصرّف بسرعة لإنقاذ كسروان. وقال له إنّ الكهنة والشيوخ لا يشكّون في أنّ لن يفوّت هذه الفرصة لحلّ مشكلة كسروان بالوسائل السلمية. أمّا الثمرة التي سوف تُجْنَى فهي أنّ الحكومة والخصوم سوف يصدّقون أنّ الموارنة قد توصّلوا إلى الوحدة في ما بينهم.[٢٤]

غير أنّه في أيّار ١٨٦٠، حين دُعِيَ الموارنة إلى إقامة طائفتهم الموحّدة، لم يُفلِح قرويّو كسروان بأكثر من تشكيل قوّة مقاتلة مهلهلة؛ بل إنّ كلمة «الجيش» لا بدّ أن تبدو مجرّد توصيف شكليّ إذا ما أُطلِقَتْ على تلك المئات القليلة من القرويين الذين عسكروا قرب نهر الكلب. وحتّى هذه الزمرة من القرويين لم يكن من الممكن كبحُها، لأنّ «الجماعة في بطر كلّيّ،»[٢٥] كما اعترف عون في رسالة سرّيّة إلى البطريرك. لقد كان الموارنة في حالةٍ من التشوّش والفوضى وهم على شفا نزاع دراماتيكي مع الدروز. وهذا ما اعترف به عون حين أعلم مسعد بأنّه يتوقّع نشوب الحرب في أيّة لحظة، الأمر الذي يتطلّب يقظة جميع أبناء الطائفة: فإنْ وصلتْ إليهم الأوامر بدأوا القتال الذي سيخوضونه كقوّة واحدة عظيمة «النجدة» إخوتهم؛ أمّا إذا هُزموا هذه المرّة فسوف يذوقون مذلّةً أمرَّ من الموت بكثير. ووصل في النهاية إلى التضرّع إلى الله كي تكون النهاية سعيدة.[٢٦]

أمّا شاهين فكان ينوء بثقل ضغوط هائلة ليرتقي إلى مستوى الصيت الذي اشْتُهِرَ به. وعلى سبيل المثال، فقد كَتَبَ إليه قرويّو كسروان الذين اجتمعوا عند أنطلياس أنّهم أحرقوا عددًا من بيوت الدروز، وألحّوا عليه بألاّ يتأخّر عن

المشاركة بالمعركة. قالوا له «ولكنْ يا جناب البيك صار قيامكم لازم جدًّا جدًّا، وإذا ما قمتم في جمهور حالاً مصخرا على أهل كسروان وجبانيه على أهل كسروان.» وتمضي الرسالة لِتُعْلِم شاهين أنّ الذخائر متوفّرة وأنّه ينبغي ألاّ يبدّد الوقت بالتماس مباركة البطريرك، «وإذا كنتم ناطرين خاطر غبطته فإنّه لَمْ بقي بَدّها نَظرا، نحن موجودين في مار الياس.» وتختم هذه الرّسالة قائلةً: «يا بيك يا بيك لا تلبطوا هذه النعمة [نعمة مار الياس]. والخاطر لجنابكم، وتحقّقَ لنا الخبر أنّ بسكنتا والشوير والقاطع وجميع الجهات قامت، ما بقى إلاّ كسروان.»[٢٧]

وهكذا وجد شاهين نفسَه، بوصفه «بيكًا،» في وضعٍ ينطوي على مفارقة: ذلك أنّه كان في مواجهة فكرة عملٍ وإرادة جمعيين يتجاوزان السلطة التقليدية، التي كثيرًا ما استخدمها هو نفسُه في كسروان. ومع انتشار الإشاعات وتدهور الوضع في المقاطعات المختلطة، راح الخطاب الدّيني الخشن والعامّيّ في الرسائل يَطرح سؤالاً أساسيًا بشأن عنف ١٨٦٠: أين ينبغي أن تتحدّد حدود الأخلاق والأخوّة والمدنيّة والطائفة في جبل لبنان، ومن الذي يُفْتَرض به أن يحدّدها؟ ولم يضيّع شاهين كثيرًا من الوقت في محاولة الإجابة عن هذا السؤال، إذْ سرعان ما بعث برسائل إلى قرى كسروان طالبًا منهم المشاركة في القضيّة المشتركة. فقد كتب إلى مناطق الفتوح والكفور ملحًّا عليها بإرسال نسائها لتقدّم الماء للمقاتلين، ومُخبِرًا إيّاها بأنّ لديه وفرةً من الذخائر، ومذكّرًا بلزوم أن يحضر حضراتُ الآباء والكهنة لأنّ هذه «غيرة مسيحية.»[٢٨]

تَعَثُّر ظهور الطائفة

في كسروان ذاتها، التي تحتلّ موقعَ القلب بالنّسبة إلى الموارنة، كان شعور الإحباط والفشل أكثر وضوحًا. وكما عبّر المطران عون وخورشيد باشا وبنتيفوليو عن القلق إزاء انتشار الحوادث، فإنّ اليسوعيين الذين استكنّوا في غزير خلّفوا يوميّاتٍ تلتقط الخوفَ الذي خيّم عامَ ١٨٦٠ والخيبة اليسوعيّة العامّة الناجمة عن عدم ظهور الأمّة المارونية في أشدّ اللّحظات حاجةً إليها. ففي البداية، سَرَتْ شائعات مفادها أنّ ثمّة توتّرات طائفية قد تحوّلتْ إلى مصادمات. وعلى سبيل

المثال، فإنّ ما دُوِّن في ١٦ أيّار يفيد بأنّ مسلِمَين قُتِلا قرب غزير، وأنّ السكّان لحقوا بالقتلة، وهم ستة أرثوذكس، وقبضوا عليهم وحبسوهم بعض الوقت ثمّ أطلقوا سراحَهم خوفًا من أن يؤدّي احتجازُهم إلى «فتنة» في البلاد.[٢٩] وفي ١٩ من الشهر ذاته، كان ثمّة «كلام» على قتل أربعة عشر مسيحيًا بيد الدروز، وكذلك قتل ثلاثة من الدروز. ووصلتْ رسائل من بيروت في ذلك اليوم تلحُّ على سكّان غزير بأن يحملوا السلاح ضدّ الدروز؛ ووصلتْ رسالةَ في اليوم التالي تحضّهم أيضًا على الزحف على الدروز. وفي ٢٢ من ذلك الشهر جاءت رسالة ثالثة تقول إنّه إذا تجاهل أهالي غزير طلبَ العون، فإنّ هذه النداءات سوف تتوقّف.[٣٠]

في هذه الأثناء كان اليسوعيون يشجّعون السكّان على مواصلة الأمل بانتصار مسيحي، في حين كانوا هم أنفسُهم ينتظرون قدوم الأخبار من جبهة القتال بقلق وخشية. ولقد بلغهم أنّ البطريرك الماروني عَرَضَ أن يتحمّل نفقات المتطوّعين الذين يريدون التوجّه جنوبًا، لكنّ ما دُوِّن في اليوميّات في ٢٣ أيّار يقول إنّ جرس كنيسة غزير ظلّ يقرع طويلاً بغية جمع القرويّين وتحديد المقاتلين؛ ولكنّ الظاهر هو أنّ أحدًا لا يريد أن يترك بيته.[٣١] وفي ١ حزيران، وَرَدَ أنّ اثنين من الكهنة اليسوعيين جاءا من بكفيّا ينجوان بجلديهما. وألقى الأب أبوغيه عظاتٍ تحثّ الوجهاء والعامّة على أن يتشجّعوا: فكلّ أفراد ذلك العدد الصغير من الوجهاء الذين توجّهوا جنوبًا جاؤوا إلى اليسوعيين، واعترفوا لديهم، ثمّ خاطوا صليبًا على عباءاتهم. لقد كانوا يحاولون جمع الرّجال لمقاتلة الدروز. غير أنّهم سرعان ما بَلَغَهم تحذيرُ السلطات العثمانية الذي يمنع تشكيل أيّة عصابات مسلّحة، ولذا تخلّوا عن جهودهم ولم يتخطّوا تخومَ غزير.[٣٢]

تضافَرَ الإحباطُ من الامتناع الشعبي عن إنقاذ المسيحيين في المقاطعات المختلطة، مع الذعر المتنامي. ففي ٣٠ أيّار، جاء راهب كبّوشيّ بأنباء تؤكّد أنّ الحرب نشبتْ بين المسيحيين والدروز. وقال إنّه يستطيع من على سطح بيته أن يرى على البعد أعمدة الدخان الهائلة.[٣٣] ودار حديثٌ عن تشكيل قوّة تلتحق بـ «جيش كسروان» بقيادة طانيوس شاهين، لكنّ الوجهاء واليسوعيين لم يُسَرُّوا بهذه الفكرة. والحقيقة أنّ اليسوعيين بعثوا بمندوب إلى البطريرك لكي يوضح له أنّ شاهين هو السبب في جميع البلايا التي حلّت بالموارنة مؤخّرًا.[٣٤] ومع أنّ

المندوب أفلح في إثارة حفيظة البطريرك والموارنة على هذا الرّجل الشرّير، إلاّ أنّهم رأوا، كما تقول يوميّات ٦ حزيران، أنّ الوقت لم يحن للتخلّص منه؛ ذلك أنّهم كانوا يخشون من انقسام الجيش إنْ حصل ذلك.[٣٥]

بلغ التردّد والحيرة بالمؤسّسة المارونية حدَّ الشلل. فمن جهة أولى، كان الصالح الطائفي يشرّع لطانيوس شاهين ما يقوم به؛ غير أنّ حضور شاهين، من جهة أخرى، كان يرمز إلى انقسام واضطراب في عيون النخب. وما إنْ غدا العنف الشامل ماثلاً في أيّار ١٨٦٠، حتّى غدا من المتعذّر على المطارنة المسيحيين والوجهاء الدروز أن يديروا ظهورهم لطائفتيْهم. لم يعد بمقدورهم أن يَظْهروا بمظهر مَنْ يقف في صفّ «العدوّ،» ولذا فقد التحقوا بالنزاع كارهين: يحاولون بيَدٍ استعادةَ زمام المبادرة من الأهالي عن طريق تنظيم دفاع المسيحيين، كما فعل المطرانان عون وبطرس البستاني؛ ويمدّون باليد الأخرى إلى الوجهاء الآخرين والقناصل الأجانب والحكومة العثمانية بغية احتواء القلاقل.[٣٦] وفي هذه الأثناء كان رعب الكارثة المتنامية يغمر اليسوعيين، الذين عملوا بصبر وأناة على مدى ثلاثة عقود لخلق مجالات مسيحية نقيّة أصابها الإصلاحُ. وهكذا أُرْسِلَ تلاميذ المعهد إلى بيوتهم؛ ونُقِلَت المكتبة إلى الأقبية. وفي بكركي، التقى البطريرك أيضًا بيوسف كرم، وهو وجيه من الشمال، جَلَبَ معه حوالى أربعمئة من العساكر الموارنة لردّ الدروز. ويبدو أنّ رجال كرم لم يكونوا على مستوى المهمّة المتمثّلة في حماية إخوتهم إلاّ كما كان الكسروانيّون. فيوسف كرم، كما تَذْكر واحدةٌ من أواخر اليوميّات المدوّنة، «قال لرجاله، في محاولةٍ لتشجيعهم ورفع معنويّاتهم، إنّ أخبارًا بلغته تفيد بأنّ الدروز وصلوا إلى الشوير (في المتن، قرب بكفيّا) وأنّهم يهدّدون بحرقها، وإنّ على كلّ رجل أن يحمل سلاحه ويَلْحَقَ به إلى ساحة القتال لردّ الدروز. ولكنْ من أصل ما يقارب ٣٠٠٠ رجل كانوا يَحْضرون يوميًّا لدى توزيع الجرايات، لم يُطِعْ أوامرَ القائد سوى ٤٠٠. ولذا حلّ يوسف كرم جيشَه بعد أن يئس منه، فعاد كلّ واحد إلى قريته.»[٣٧] ويومًا بعد يوم كانت الأخبار تصل إلى غزير عن المزيد من عمليّات الحرق، والمزيد من الأديرة المنهوبة، والمزيد من «الشهداء» المسيحيين، بمن فيهم عدد من اليسوعيين قُتِلوا في زحلة. ويومًا بعد يوم كان اليأس يستنزف تلك النزعة التفاؤلية التي بدت بلا حدود ورافقت الصليبية الملطّفةَ، إلى أنْ ترك اليسوعيّون غزير أواخرَ حزيران على

متن فرقاطة فرنسية.

لم يكن انسحابُ اليسوعيين المذعور إلى أمان السفينة الحربية الفرنسية بالخيار المتاح أمام سكّان جبل لبنان من المسيحيين. وكان من نصيب هؤلاء أن يواجهوا غضبة الدروز في مشهدٍ مُتنازَعٍ عليه طائفيًا كان اليسوعيّون قد اضطرّوا، باشمئزاز وفزع، إلى النزوح عنه. فمقتل الأب إدوار بيلوتيه قرب زحلة، وهو واحد من أطول اليسوعيين خدمة، كان كافيًا لكي تتّضح الأمورُ لدى النخب الأجنبية: من الصعب، إنْ لم يكن من المستحيل، السيطرة على الحراكات الطائفية، كما أنّ الحماية التي طالما وفّرها لهم الوجهاء الدروز والمسيحيون على حدٍّ سواء قد انتهت وسط قعقعة السلاح. والحال أنّ شاهين وأتباعه لم يصيبوا نجاحًا أوفر في تلك الظروف. وما حصل هو أنّ رجال كسروان، الذين بلغ تعدادهم خمسمئة، أخفقوا في مساعدة أبناء دينهم في الشوف.[٣٨] ووقع طانيوس شاهين فريسة المرض ـ يقول مصدر متعاطف معه إنّ ثمّة مَنْ دسّ له السمّ ـ أثناء المسير من كسروان إلى المتن.[٣٩] أمّا جهوده في حثّ مزيد من الكسروانيين على الفعل فقد وقعتْ على آذان صمّاء، خاصّةً بعد أن اتّضح أنّ المعركة ضدّ الدروز ليست بالأمر اليسير.[٤٠] ولقد كان من شأن بعض الزاحفين جنوبًا أن نَهبوا قافلةَ بضائع تعود للقائمقام المسيحي، بما فيها جياده الثمينة، التي كان يحاول حمايتها من الدروز.[٤١] كما كتب القنصل الفرنسي إلى البطريرك مستنكرًا قيام كسروانيين بسلب قافلة قمح تعود إلى تجّار مسلمين قرب أنطلياس وسَوْقهم بغالَها إلى ريفون، قريةِ طانيوس شاهين.[٤٢] أمّا الواصلون القلّة إلى مقاطعتي المتن والشوف، فقد وجدوا أنفسهم في خصام مع مسيحيي بيت مري وسواها من القرى. فبدلاً من أن يرحّب القرويون المسيحيون في المقاطعات المختلطة بالكسروانيين بوصفهم منقذين، راحوا يناشدونهم الرجوعَ من حيث أتوا لئلاّ يتّخذ الدروزُ من قدومهم ذريعةً لطرد كلّ المسيحيين من الشوف.[٤٣]

ولقد وصلت البطريركَ تقاريرُ تقول إنّ جمعًا من القرويين الموارنة في بكفيّا، قلبِ المتن، قرّروا أن يفتحوا معركة مع الدروز بعد أن يحرقوا أوّلاً بيت القائمقام المسيحي. ومثل هذه الأخبار هي التي ظلّ البطريرك يتلقّاها طوال حزيران، حين كانت للدروز اليدُ العليا في الحرب. غير أنّ الأمور سارت إلى الأسوإ، وتدفّق

اللاّجئون من قرى الشوف التي احتلّها الدروز، وراح مسعد يناشد القناصل الأجانب إرسالَ المعونات الغذائية الفورية لأنّ ثمّة خوفًا من وقوع «الفتنة» بين اللاّجئين المسيحين الجياع وأهالي كسروان.(٤٤)

العنف المحلّي: خرق النظام الاجتماعي

وَلّد الخوفُ، الذي اكتنف التراتبيةَ المارونيةَ وهي تراقب خرابَ قرية مسيحية بعد أخرى دون أن تكون بيدها أيّة حيلة، عددًا لا يُحصى من الشائعات. فمع تصاعد العنف وتردّي وضع مسيحيي المقاطعات المختلطة في حزيران، راحت التفسيرات التي حاولت الإحاطة بالاضطراب، سواء أكانت منقولة شفويًا أم عبر الرسائل إلى البطريرك ومنه، تبدي انفصالاً متزايدًا عن العالم المادّيّ الذي يعيش فيه السكّان المحلّيّون. وبعبارة أخرى، فإنّ ما بدأ سنةَ ١٨٥٩ على أنّه مشكلةُ اضطرابٍ في كسروان وفي قاعدة «الجهل» غدا في تمّوز ١٨٦٠ مؤامرةً يتزايد «وضوحها» ويقودها أعداء الطائفة المارونية. فلقد تمّ تأطير العنف ضمن إطارٍ قياميّ وتآمريّ فاقدٍ لكلّ إحساس بالعرضيّة بل وبالفاعلية البشرية العادية. وبدا كلّ فعل محسوبًا من قِبَلِ متآمرين سرّيّين يخطّطون لتقسيم المسيحيين (سواء كان هذا الفعل محاولة عثمانية لتفريق الدروز بإطلاق نيران المدافع عليهم، وهو الأمر الذي عُدّ «إشارة» للبدء بارتكاب مذبحة عامّة بحقّ المسيحيين، أو كان محاولات خورشيد المخفقة لحقن الدماء، والتي تمّ تأويلُها لاحقًا على أنّها ضَرْب من الإطالة المتعمّدة لأمد الاضطراب).(٤٥)

بيْد أنّ الإيمان بالدسائس والإشارات السرّيّة عتّم بُعْدًا هامًّا من أبعاد عنف ١٨٦٠، ألا وهو أنّ انخراط الأهالي في السياسة لم يكن استجابة لتحريض خارجي بل نتيجةٌ لتناقضات الإصلاح. ففي كسروان (١٨٥٩) والمقاطعات المختلطة (١٨٦٠)، كان التوتّر الأساسي كامنًا بين إعادة الامتيازات إلى ما كانت عليه (وهو ما اعتنقه الوجهاءُ بكلّ جوارحهم) وبين تحرّر الأهالي من الاضطهاد.(٤٦) ولئن تجلّى التوتّر في كسروان صراعًا اجتماعيًا في المقام الأوّل،

نظرًا إلى الواقع الديمغرافي المتمثّل في التجانس الماروني بين السكّان، فإنّ ذلك التوتّر قد استند إلى مخيّلة دينية ومعجم طائفي. أمّا في المقاطعات التي يقطنها «على نحو مزعج» سكّانٌ مختلطون دينيًا (إنْ كان لنا أن نستعيد التوصيفَ البريطاني للوضع)، فقد تجلّى التوتّر نزاعًا دينيًا واضحًا، وإنْ يكن الخطاب الاجتماعي قد ترك فيه أشدّ الأثر. وبهذا المعنى، فإنّ من الواجب فهم الظروف التي اكتنفتْ عنفَ عام ١٨٦٠ بوصفها محاولة عَرَضيّة وليست تآمريّة، وحديثة وليست قَبَليّة، وممكنة الفهم وليست غامضة، جَرَتْ لتنقية مشهدٍ دَخَلَ عليه الإصلاحُ وخَلَقَه تضافرُ جهود المحلّيين والأوروبيين والعثمانيين.

فما كان يحدث في الشطر الأخير من سنة ١٨٥٩، وخاصّةً في شتاء وربيع العام ١٨٦٠، هو نوعٌ من تفكيك روابط المدنيّة التي كانت تربط الدروز والموارنة وراحت تضعف على نحوٍ متزايد. وأعمال العنف العشوائية التي عجّلتْ بوقوع الحرب صيف ١٨٦٠ لم تكن مجرّد مؤشّرات على «الفوضى» بل ترقى إلى أن تكون ضربات متتالية ومتصاعدة ضدّ أيّ تصوّر لجغرافيا أو مدنيّة غير طائفية. فالعنف الطائفي الذي تلا ذلك كان يعكس الصراع اليائس على إعادة تشكيل المجتمع تبعًا لأسسٍ طائفية نقيّة ومنعزلة. كانت الهجمات تحصل تحت جنح الظلام، وفي الخفاء، وفي كمائن دون أن يُعْرَف المهاجمون في أغلب الأحيان. وقتلُ مكاري درزي في درب خلفيّ ما لم يكن مجرّد قتل عشوائي بل كان نوعًا من الإنذار إلى جميع الدروز في منطقة محدّدة بأنّهم في خطر. وتشويه مسيحيين وإبقاؤهم عمدًا على قيد الحياة بعد صَلْم آذانهم كانا أيضًا ضربًا من الهزء بالمجتمع التقليدي وطقوس عدالته. فبخلاف عمليّات التشويه القضائية التقليدية ــ وصمة عار على الوجه، أو قطع اللّسان، أو سَمْل العينين، أو صَلْم الأذن ــ التي كانت تعكس عواقب تشوّه بورديوي [نسبةً إلى پيير بورديو] في طقوس السلطة النخبوية كما كانت بمثابة دلالة مادّيّة على وضع حدّ للتنافسات النخبوية التي عُرِف بها كلا الفريقين، فإنّ غاية عمليّات التشويه في ١٨٦٠ ــ صَلْم الأذنين معًا ــ كانت بثّ الخوف من المهاجمين المجهولين الذين قد ينقضّون في أيّة لحظة دون سابق إنذار. ولقد أفضت عمليّات التشويه هذه إلى ترسيخ جغرافيّات طائفية جديدة يخشى الدروز والمسيحيون (بحسب المنطقة) أن يجازفوا بها. كما كشفتْ أيضًا، وبالقدر ذاته من الأهمّيّة، عن جغرافيّات جديدة تقوم على الجماعة أو

الطائفة لا على العائلة أو النسب. فالرّعب الذي كانت تثيره مثلُ هذه العمليّات أتاح لشاهين أن يُنَصِّب نفسه حاميًا لجميع المسيحيين في جبل لبنان، بصرف النظر عن الامتيازات التقليدية الخاصّة بالوجهاء.

كشفَتْ حوادثُ القتل ــ ولن نَعْلم أبدًا ما إذا كان هذا الكشفُ متعمّدًا أم لا ــ أنّ النخب فقدتْ سيطرتَها على الوضع وباتت عاجزة عن الحيلولة دون وقوع عمليّات قتل جديدة. وكانت كلّ عمليّة قتلٍ عشوائيّةٍ في الظاهر بمثابة تحدٍّ للنظام الاجتماعي وإعلان عن أنّ السياسة صارت تُخَاض على أسس جديدة. ولقد أحكم المطران الماروني بطرس البستاني التعبيرَ عن هذا الإحساس بالعجز حين نَقَلَ، في رسالة إلى البطريرك مكتوبة في أوائل أيّار، أخبارَ مصادمات وقعتْ في الشقيف، قرب حاصبيّا، وأدّت إلى مقتل مسيحي على يد رجل درزي. فقد تحدّث البستاني بثقة عن ذلك الهيجان بين الجهّال الذين عزموا على خلق الفتنة لكنّ خصومهم منعوهم. إذ أوقف الأميرُ سعدَ الدّين شهاب، المتّهمَ المعروفَ، وجعله يعترف بأفعال رفقائه، غير أنّه كان معلومًا مدى صعوبة تحقيق العدل في مثل هذه الأوقات بشأن جرائم القتل، ولذا فإنّ القضيّة لم تُحَلّ. ويقول البستاني إنّه ما زال مع «العقلاء» في المنطقة يحذّرون الجهلة من توفير أيّة أسباب لإضرام شرارة الفتنة، سواء في الداخل أو الخارج. وفي هذه الأثناء وُجِدَ درزي مقتولاً قرب نهر حاصبيّا، كما وُجِدَ درزي آخر جريحًا من قرية محيدثة راشيّا. وحين بدأ البحث عن الفاعلين، قال الدرزي إنّ مهاجميه من الشيعة، لكنّ الدروز أصرّوا على أنّ المهاجمين مسيحيون من الإقليم، مع أنّهم لم يتّفقوا على أشخاص محدّدين يوجّهون إليهم التهمة؛ فالبعض قالوا فلان هو الذي فعلها، وآخرون قالوا العكس. ولقد حذّر البستاني الجميع مرّةً أخرى من ضرورة تجنُّب كلّ تحريض وإثارة للقلاقل، هنا أو في الخارج. وهنا يلجأ البستاني إلى الله كي يوصل الأمور إلى نهاية حسنة ويَحُول دون إهراق الكثير من الدماء ممّا يبدو أنّ الظروف تهدّد بحصوله. فأمارات الخراب والحرب كثيرة، والأمل هو أنْ يَخْمد التحريضُ وأن تَخْمد جذوةُ الهيجان، لأنّ من طبيعة هؤلاء الأهالي المضلّلين ــ كما يقول البستاني ــ ألاّ يمكثوا هادئين بل أن ينشروا ألسنة اللّهب الكامن في الجمر. وما يلاحظه البستاني، أخيرًا، هو أنّ الدروزَ، **الجهّالَ** منهم على الأقل، يُعِدّون العدّةَ لإشعال فتيل الحرب.(٤٧)

إنّ ما أفقد النخب توازنها هو العشوائية المطلقة التي تميَّزَ بها العنف. فقد عجزت النخب تمامًا عن تحديد مصادره. وعلى سبيل المثال، فقد كتب سعيد جنبلاط رسائل إلى السلطات العثمانية وإلى النخب المسيحية يطمئنها أنّه قد تدبّر أمور إعادة النظام في الشّوف، لكنّه لم يكد يفعل ذلك حتّى قُتِلَ مسيحي في ٢٦ أيّار على يد مجهولين قرب عيناب على أثر مقتل درزيّين قرب نهر بيروت. وبحسب تقرير قدّمه أحدُ الكهنة، فإنّ أخبارًا وصلتْ أهالي دير القمر مفادُها أنّ المسيحي واحد منهم، ولذا حملوا على الدروز الذين يعيشون بين ظهرانيهم وحصل كثير من إطلاق النّار.[٤٨] وحين وُجِدَ مكاريّان درزيان مقتولين في خان الوروار، ذهب أقرباؤهم إلى سعيد جنبلاط وطلبوا أن يأذن لهم بقتل قاتليهما أو على الأقل بقتل واحد من «الوجوه» المسيحية المحترمة في الشويفات. وحين رفض جنبلاط أن يأذن لهم بذلك، عرضوا أن يَسْمح لهم على الأقلّ بقتل مسيحيّين من خارج جبل لبنان من الأماكن المجاورة لتخومه. وإذْ أصرّ جنبلاط على رفضه، أخذ هؤلاء الأمر على عاتقهم، فأرسلوا ثلاثة رجال منهم بطريقة سرّيّة إلى ما وراء جبل لبنان فالتقوا بثلاثة مسيحيين من قيتولي في محلّة خان محمّد علي شبيب على مقربة من النبطيّة، فذبحوا منهم اثنين وصلموا أذني الثالث دون أن يعدموه الحياة.[٤٩]

أمّا الوالي العثماني، خورشيد، فقد كتب إلى الصدر الأعظم في ٢٠ أيّار يُعْلمه أنّ العداوة القائمة من القديم بين الدروز والمسيحيين في جبل لبنان قد بدأت بارتكاب كلا الطرفين أعمالاً شنيعة مثل القتل، وذلك بسبب مكائد العملاء الأجانب. وقد وصف الوالي العثماني الوضعَ على النحو التالي:

«البارحة بين مقاطعتيْ صيدا وجباع، وفي مكان يُدْعى خان محمّد علي، وُجِدَ ثلاثة مسيحيين قتلى. ومع أنّ قاتليهم لم يُعْرَفوا، فقد قرّ قرار المسيحيين على أنّهم لا بدّ أن يكونوا من الدروز، فقتلوا درزيين في منطقة صيدا في مكان يُسَمّى رملة الحجر، وتركوا درزيًا ثالثًا على قيد الحياة بعد أن صلموا أذنيه. ومع أنّنا اتّخذنا الاحتياطات الضرورية فور وصول الأنباء إلينا، فإنّه حين سمع الطرفُ الدرزي بذلك، وحين سمع قرويّو قلونيّة الدروز عن كاهن مسيحي ومسيحيين آخرين من جزّين كانوا في طريقهم من دير القمر إلى مرج بصري وقيل إنّهم

تحرّشوا بعدد من الأولاد الدروز، قام الدروز وقتلوا الكثير من المسيحيين. وانتشر هذا الخبر هنا وهناك، ممّا خلق فتنة شديدة بين الدروز والمسيحيين. ومع أنّ المقاطعجيّة اتّخذوا إجراءات لوقف الاضطراب عند حدّه، فإنّ هنالك خوفًا من حدوث مزيد من التدهور. وفي هذه الأثناء، فقد ولّد نقلُ عساكر جيش عربستان من مواقعهم إلى الأستانة إشاعات وأكاذيب، خاصّةً بين الكسروانيين المفسدين والمتمرّدين الذين ازدادت قلوبهم جراءةً لأنّهم لم ينالوا عقابهم إلى الآن. وفي حاصبيّا وراشيّا، من أعمال دمشق، دفع هذا العداء [بين الدروز والمسيحيين] الدروزَ إلى القيام بأعمالهم المفسدة كيفما استطاعوا، لكنّ الإجراءات الفعّالة التي اتّخذها موظّفونا بحسب واجباتهم [الإمبراطورية] تمكّنتْ من احتواء الفتنة بإصدار التحذيرات والتهديدات الضرورية والمباشرة لجميع الأطراف بحسب طبيعة أهل الجبل. وإضافة إلى ذلك، فإنّ إرسالنا مرّة أخرى لفرسان نظاميين وضبّاطِ تحقيقٍ يمكّن من منع قيام المزيد من الهيجانات. كما تمّ، بحسب الرّغبات [الإمبراطورية]، اتّخاذ خطوات لاعتقال ومعاقبة أولئك الذين تورّطوا في القتل وسواه من الأعمال المشينة. فإذا ما وصلتكم تقارير من جهات أخرى تشير إلى خلاف هذا، فإنّني قد سمحتُ لنفسي بأن أطلعكم على حقيقة الأمر.»[٥٠]

إنّ نبرة رسالة خورشيد هذه هي نبرة والٍ فَقَدَ السيطرةَ على الوضع، فلجأ إلى أسطورة عن الطائفية الأصلية ليفسّر العنف الحاصل. ولقد تباهى بأنّه يعرف «طبيعة أهل الجبل،» غير أنّ آخر شيء كان يمكن أن يخطر في بال هذا الوالي هو أن يكون هذا الصراع صراعًا جديدًا على مشهد طائفي راح منذ العام ١٨٤٢ يرسم حدود جبل لبنان الاجتماعية والثقافية. فعالم خورشيد باشا، شأن عالم الوجهاء الخاضعين له، كان عالمَ حدودٍ صارمة. والمشكلة، كما يتصوّرها، هي أنّ المسيحيين والدروز «تجاوزوا الحدود،» أمّا الحلّ عنده فيتمثّل في عودة كلّ واحد «إلى مكانه،» الأمر الذي يعني لخورشيد باشا قريةَ هذا الواحد الفعليّة وكذلك منزلتَه الاجتماعية.[٥١] ولقد واصل في خضمّ الأزمة الإشارةَ إلى البطريرك الماروني بـ «جناب افتخار الملّة المسيحية وعمدة الطايفة العيساوية، محبّنا وصديقنا بَطْرِيق طايفة الموارنة المحترم،» كما لو أنّ البطريرك قادر على السيطرة على كلّ أولئك الذين كانوا يقاتلون باسم المسيحية.[٥٢] لقد كانت بنيةُ السلطة

تراتبيةً برمّتها، ولأنّ المسؤولين أمام خورشيد باشا مباشرة، من القائمقامين والمقاطعجية، لم يكونوا متورّطين في العنف بل يسعون إلى احتوائه، فإنّ قدرة خورشيد على التدخّل كانت محدودة جدًّا.

إنّ النظام الاجتماعي الذي اضطرب في كسروان، وترنّح في المتن منذ حادث بيت مري سنة ١٨٥٩، دخل في سيرورة انهيارٍ في الشوف وما يليها، في حاصبيا وراشيا. غير أنّ مِنَ الخطإ أن نشير إلى أنّ مراحل العنف الأوّلية هذه كانت مخطّطة بأيّ حالٍ من الأحوال أو جزءًا من مخطّط كبير للتحرّر الاجتماعي. بل الأحرى أنّ قتل درزي أو مسيحي في المناخ الطائفي المتّسم بالنزاع ـ والذي لم يستقرّ منذ الإعادة سنة ١٨٤٠ وتدهور بسرعة منذ كسروان ـ كانت تترتّب عليه عواقبُ وخيمةٌ ما كانت لتبلغ هذا القدر من الوخامة في غير ذاك المناخ.[٥٣] وكما تشير رسالة خورشيد، فقد تحرّك القرويّون بمجرّد سماعهم شائعةً عن التحرّش بالأولاد الدروز؛ وفي قرى أخرى، كان القتل يستوجب الانتقام. ومثل هذه الحوادث لم تكن جديدة في حدّ ذاتها؛ غير أنّ قتل مسيحي أو درزي ـ في مناخ التقسيم الطائفي، حيث غدت للهويّة الدينية اليدُ العليا لا في تحديد السياسة والثقافة فحسب بل في تحديد الجغرافيا أيضًا ـ صارت له مدلولاتُه التي أخذتْ تنتشر بسرعة لتتخطّى السياق المباشر لنزاع محدّد أو خلاف قرويّ. لم تعد حادثة القتل شأنًا عائليًّا، وإنّما طائفيًّا؛ والثأر لم يعد يأخَذ به فردٌ من عائلة القاتل أو قريبه بل فردٌ من طائفته على وجه العموم. وفي غياب آليّات النظام القديم المتعلّقة بسياسات الوجاهة والضبط الاجتماعي، صار من الممكن فجأةً تصديقُ إشاعةٍ عن حصول تحرّش بأولاد الدروز من قبل كاهن مسيحي يمثّل الطائفة المسيحية من نواحٍ عديدة. وهكذا صار من الممكن لأتفه الحوادث أن يؤدّي إلى عنف عام بين الدروز والمسيحيين.

ينبغي أن أوضح هنا أنّ دورة العنف والقتل المتبادل قد شهدتْ لحظات قام فيها دروز بحماية مسيحيين، ومسيحيون بحماية دروز. وعلى سبيل المثال، فقد ناشد سعيد جنبلاط الوجهاءَ المسيحيين أن يلزموا قراهم، وأخذ على عاتقه أن يشكم رجاله.[٥٤] وحين قتل القرويون الدروزُ كاهنًا متّهمًا بالتحرّش بالأولاد الدروز، حصل لرجل درزي، اسمُه علي أحمد حسن عبد الصمد من عماطور،

أنْ كان في قرية روم المسيحية. ولمّا سمع الحوادث المارّ ذكرُها خشي على نفسه واستجار بحنّا طنّوس، الحدّاد ووكيل أملاك أولاد الشيخ حمّود جنبلاط. وقد بقي علي أحمد مقيمًا في بيت الرّجل المسيحي إلى أن أتى به مسيحيون أرثوذكس نحو عماطور ولم يتركوه حتّى أوصلوه إلى حيث يأمن غائلةَ المسيحيين. وبالمثل، فقد نجح أحدُ مرافقي خوري مسيحي سيّئ الحظّ في النجاة من ملاحقيه بالاختباء في مطحنة الدرزي أبو علي مطر أبو شقرا قبل أن ينتقل إلى بيت فهد كنعان أبو شقرا، حيث قام هذا الأخير في اليوم التالي بإرسال درزيّين رافقا المسيحيَّ حتّى وصل إلى حيث يأمن غائلة الدروز.(٥٥)

ولكنْ على الرّغم من كلّ أفعال الإشفاق وكلّ أفعال الكياسة الأصيلة والهامّة، فإنّ الجوّ السائد كان يميل باتّجاه المزيد من الفصل والعزل الطائفيين مع كلّ حادثة قتل جديدة. فالقرويون المسيحيون الشباب في الشوف والمقاطعات المجاورة حذوا حذوَ القرويين في كسروان وابتدأوا بتنظيم أخويّات، على رأس كلّ منها «شيخ شباب» وتسمّى أتباعُه «جهالى» ــ وهي كلمة لها الجذر الذي لكلمة «جهّال» (أيْ «جهل») لكنّها تثير أيضًا معنى الفتوّة والشجاعة بصرف النظر عن العواقب.(٥٦) وقد اتّخذ هؤلاء الجهالى زيًّا خاصًّا بهم، إذْ كان الواحد منهم يلبس سروالاً أبيض، ويرخي فوقه قميصًا أبيض واسعًا أشبه بتنّورات الأرناؤوط [أو العساكر الألبان]، ويكسو ساقيه بطماق من الجلد الأحمر، وعلى رأسه لبّادة لُفَّ عليها منديلٌ مثل عقال البدويّ.(٥٧) أمّا مهمّة هؤلاء فكانت، بكلّ بساطة، «الدفاع» عن أنفسهم وعن «أرضهم» في وجه هجمات الدروز.

غير أنّ وراء هذه المهمّة جانبًا أخلاقيًّا مرتبطًا بحراك هؤلاء الشباب ــ أو أولئك الطامحين لأن يُعَدُّوا شبابًا ــ وهو جانب مثّل تحدّيًا للنظام الاجتماعي التقليدي. وكان مايكل غيلسينان قد بيّن في عمله عن منطقة عكّار أنّ «الشباب» في أيّة منطقة محدّدة كانوا يمثّلون درجةً في تراتبيّة ذكوريّة تَفْصل الأولادَ الصغار عن الرّجال، وكانوا يُختَبرون على الدوام ويُحْكَم بحسب قدراتهم البلاغية والأدائية إنْ صاروا شبابًا. ولذا قدّمتْ فتراتُ الصراع، مثل سنة ١٨٦٠، فرصةً لشباب الشوف لكي يصبحوا القادة النافذين لطائفتهم، والمدافعين عن شرف القرية وكبريائها وأمنها، ومن ثَمّ أبطالاً لأساطير تلك القرية.(٥٨) والحال أنّ بناء

تنظيم مميّز للشباب المسيحي لم يقتصر على كونه رفضًا لأبويّة الوجهاء الدروز، ورفضًا ـ من ثمّ ـ للأساس السياسي والأخلاقي الذي قام عليه النظامُ القديم، بل كان أيضًا، وبمعنىً ما، تملّصًا من القيادات المسيحية القائمة واستبدالاً لها، وهي قيادات كانت عاجزةً أو راغبةً عن القتال كما يليق بالرّجال «الحقيقيين.» وليس عبثًا أنّ أتباع طانيوس شاهين كانوا يُخيِّرونه بين التحرّك وبين أن يصبح مسخرةً، وأنّ الكهنة الموارنة كانوا يواظبون على تذكير بطريركهم بأنّ الكنيسة المارونية سوف تُذَلّ إنْ لم يبادر إلى التصرّف على نحوٍ حاسم، وأنّ ثمة أشخاصًا كانوا يخاطرون بأرواحهم في الصراع بكلّ تشاوف ليثبتوا أنّهم شجعان حقًّا كأولئك الموارنة الكسروانيين الذين تحدّوا بنادق الدروز لكي يختطفوا أكياسَ حرير وضعها الدروزُ عمدًا في الطريق.[٥٩]

بيْد أنّ هذا التحدّي للنظام الاجتماعي القائم على الوجاهة ما كان لينطوي على قطيعة كاملة مع جميع التصوّرات التقليدية عن الجماعة والرعيّة. فالقرويون المسيحيون الذين تمرّدوا على السيطرة الدرزية شدّدوا على اقتناعهم بأنّ ما يبرّر أفعالهم ويشرّعها هو مكانتهم كرعايا طائعين لا يفعلون سوى استرداد الحقوق التي كفلتها لهم «التنظيمات.» وفي تلك الظروف، كان أهمّ تلك الحقوق هو حقّ الحماية والأمن، الذي أتاح لهم أن يقوموا ضدّ اضطهاد وجهائهم. ولقد عَمِلَ التركيب الديموغرافي في الشوف ـ حيث الدروز أكثر عددًا من المسيحيين ـ على جعل المسيحيين أمْيَلَ إلى إظهار أنفسهم «عبيدًا للسلطان،» وذلك أساسًا لكي يتّخذوا لأنفسهم دورَ الضحايا الذين يحتاجون إلى الحماية الإمبراطورية من المقاطعجيين الدروز، الذين تقول مذكّرةٌ رفعها مسيحيو المقاطعات المختلطة إلى خورشيد باشا في ٢٠ أيار ١٨٦٠ إنّ الحكومة لم تعاقبهم أو توبّخهم في الماضي على أيّ من الأفعال الرديئة أو الإساءات التي كانوا يُنْزِلونها بـ «عبيد دولتكم.»[٦٠] لم يكن هذا التمرّد، إذًا، تمرّدًا على الضريبة، بل رفضٌ للنظام الاجتماعي الذي يتميّز بالسيطرة الدرزية والذي راح يترنّح في الشوف وغيرها من المقاطعات المختلطة، ومحاولةٌ لإقامة حكم أكثر إنصافًا في ظلّ السيادة العثمانية. وما كان يُسْمَع عامَيْ ١٨٥٩ و١٨٦٠ هو دعوة أخرى بين المطالبات المسيحية المتنافسة والمتنافرة بالتحرّر. فوجود «شيوخ الشباب» بحدّ ذاته كان بمثابة إعلان موجّه إلى النخب الدرزية والمسيحية، إلى الكنيسة المارونية كما إلى ملاّك الأراضي

الدروز، وإلى آل الخازن كما إلى آل جنبلاط، بأنّ الفاعل الطائفي العادي قد برز بذاته وتجاوَزَ أقنيةَ السلطة التقليدية ليشنّ حربًا على الدروز.

إنّ هذه الحوادث الاستهلالية من العنف والعنف المضادّ ومقاومة العنف، إنْ أُخذتْ معًا، هي بمثابة تأكيد على أنّ ما أقامته النخبُ من تسوياتٍ لا سند لها كان قائمًا على أوهام مفادُها أنّ كلّ نخبة تسيطر على جماعتها. ولكنْ لا المطران عون ولا سعيد جنبلاط كانا يسيطران على الوضع القائم على الأرض. والحقّ أنّ الطائفتين اللّتين تصوَّرَ كلٌّ منهما أنّه يقود إحداها غالبًا ما كانتا تعرِّضان نزاهةَ زعيميهما للشُّبْهة والفضيحة، وتتحدّيان الأوامر، وتبديان عمومًا ما وصفتَه النخبُ بـ «الجهل.» وعلاوةً على ذلك، فقد كَشفت القلاقلُ عقمَ مساعي العثمانيين لاستعادة النظام عن طريق توجيه اهتمامهم إلى الوجهاء؛ ذلك أنّ العامّة غالبًا ما كانوا في طليعة العنف في حقيقة الأمر. وعلى سبيل المثال، فقد أُرْسِلَ طاهر باشا في مطلع حزيران على رأس حملة للفصل بين الدروز والموارنة، فواجهتْه زمرةٌ من الكسروانيين لم يستطع أن يميّز فيها زعيمَها. ونظرًا إلى اختلاط الأمر عليه، فقد أمر وجهاء دروزًا بالعمل على استتباب الأمور، ومارس معهم الترغيبَ والترهيب، لكنّه لم يلبث أن شَهِدَ تفجّر الصدامات الطائفية.(٦١)

والأهمّ من كلّ ذلك أنّ حوادث القتل الفردية عزّزتْ من حالة خوفٍ شملت المجتمع الطائفي برمّته. وكما كان الحال في أوائل الأربعينيات، فإنّ أحدًا لم يكن يَعرف مَنْ سيكون الضحيّة التالية. وبرغم الروابط التقليدية التي ربطت العائلات الدرزية والمسيحية، وبرغم اتّفاقات النخب ومحاولاتها كبح «الجهّال،» فإنّ الطور الأوّل من العنف رَسَمَ حدودَ جغرافيّات طائفية جديدة. وهكذا بزغتْ مناطقُ لا يجرؤ المسيحيون على الخروج منها ويخشى الدروز وسواهم من المسلمين أن يجازفوا بالذهاب إليها. فكان أن انطوى الدروز والمسيحيون على الداخل، متجنّبًا كلُّ طرفٍ منهما الآخرَ خوفًا، متخيّلاً أنّ الطرف «الآخر» يكيد له. ففي المناخ الطائفي المتقلّب والمتفجّر، صار ما يَضْمن الأمنَ على نحوٍ متزايد هو غيابُ الطوائف المنافسة. وعلى سبيل المثال، فإنّ سجالاً بسيطًا جرى في أيّار في إحدى القرى بين مسلم وقرويّ مسيحي سرعان ما أدّى إلى سريان شائعة بين المسيحيين مفادُها أنّ «المسلمين قادمون.» ولم تُفلح

جهودُ كاهن القرية نفسه في أن تَحُول بين المسيحيين وبين المطالبة بطرد المسلمين من القرية، فتدخَّلَ أحدُ الأمراء ووبّخ مَنْ قابلهم من القرويين المسيحيين قائلاً لهم إنّ مثل هذا الفعل لا يمكن احتماله.[٦٢] وعلى الرّغم من احتواء هذا الحادث، فإنّ انحلال المجتمع الكامل كان يتقدّم خطوة أخرى مع كلّ ضربة أو عمليّة قتل.

العنف الطائفي: عنف التحرّر

ما كان لهذه الحوادث في حدّ ذاتها أن تُحْدِثَ عنفًا طائفيًا. الأحرى أنّها خلقت الشروطَ التي أمْكن فيها العنفَ الطائفيّ أن يقع، بتحديدها جغرافيّات الأمان والخطر الطائفيّين. غير أنّ الحرب الطائفية الكاملة، حين نشبتْ في أواخر أيّار ١٨٦٠، لم تعد صراعًا «مدنيًّا» بل محاولة لإعادة رسم حدود المدنيّة وتخوم النقاء. فشاهين والكنيسة المارونية، والمقاتلون الدروز ووجهاؤهم، راحوا يتنافسون لاكتشاف مَنْ يمثّل الأمّة المسيحية أو الدرزية «الحقيقيّة.» ولقد كتب الوجهاء الدروز إلى القناصل الأوروبيين أنّ من غير الممكن مراقبة كلّ درزي ومسيحي.[٦٣] وفي كلّ مكان جَهَدَ بعض الوجهاء للحيلولة دون الكارثة. وعلى سبيل المثال، حمى سعيد جنبلاط خليل الباشا المسيحي، الذي كان قادمًا من دمشق إلى دير القمر في عملٍ له حين بدأت القلاقل. ذلك أنّ خليل الباشا كان قد كتب إلى جنبلاط طالبًا منه العون، فأرسل هذا الأخير في الحال خمسة من خيّالته الدروز وخمسة عساكر رافقوا خليل إلى أن وصل في اللّيل إلى المختارة.[٦٤] كما أرسل جنبلاط أمينَ سرّه المسيحي، يوسف الخوري، لطمأنة القرى المسيحية الأخرى في الشوف وحولها. وحين بدأ القتال، لجأ عدد من العوائل المسيحية لدى الوجهاء الشيعة في جباع، على الرّغم من أنّ المقاتلين الدروز (في حالة واحدة على الأقلّ) اقتحموا هذه الملاجئ وتحدّوا الحامي المُفْتَرَض، الذي لم يكن قادرًا على الحماية أصلاً بل كان مضرّجًا بالدماء هو نفسه، وقتلوا مَنْ كان في الدّاخل.[٦٥] كما تحرّك الأمراء الأرسلانيون أيضًا لحماية المسيحيين. وفي حاصبيًا، تلقّت الستّ نايفة ــ أختُ سعيد جنبلاط ــ مديحَ القنصل الفرنسي

لحمايتها زوجاتِ الأمراء المسيحيين.[66]

غير أنّ مثل هذه المساعي لم تستطع أن تَحْجب الانهيارَ الواضحَ في آليّات الضبط الاجتماعي خلال صراع عام ١٨٦٠. ولقد وصف المبشّر الأميركيّ وليم تومسن الحربَ بأنّها «ببساطة قيامُ الشعب ضدّ رغبات الطبقات الحاكمة، من جميع النواحي.»[67] وكان هذا المبشّر محقًّا من حيث إنّ ما يجري على الأرض لم يكن صدامًا بين النخب. فالتميز الاجتماعي الأساسي بين الأعلى والأدنى، وهو تمييز كان السمة المميّزة لمجتمع ما قبل الإصلاح، توقّف موقّتًا أثناء القتال. وبالنّسبة إلى شاهين وأهالي زحلة والمسيحيين المقيمين في المناطق المختلطة، لم يكن الدروز وحدهم خارج الحظيرة، أو خارج طائفة المسيحيين، بل مثلهم كان أيضًا أولئك المسيحيون الذين تعاونوا مع الدروز والنخب التي وقّعتْ معهم عهودًا وتحالفات. والحال أنّ فورة المناشدات ونداءات الاستغاثة من منطقة إلى أخرى في الأيّام والشهور المفضية إلى صيف ١٨٦٠، بما فيها ذلك الصيفُ، هي فورةٌ تستمدّ معناها من سياقِ صراعٍ على الحقوق والملكيّة أُرِيدَ فيه لمسيحية المرء أن تكون لها الأولويّةُ على مكانته الاجتماعية وولاءاته العائلية. فمثلاً أطلق أهالي زحلة دعوات متكرّرةً من أجل وحدة المسيحيين لمواجهة «غدر الذئاب [الدروز]،» وتملّكهم اليأسُ لغياب هذه الوحدة المسيحية ولعجز البطريرك عن الإمساك بزمام القيادة في لحظة أزمة.[68] وبذا فإنّ الحراك الطائفي كان محاولة لإنشاء طائفة مستقرّة لا تعود فيها حقوقُ المسيحيين بضمانة النخب، التي تمّ اعتبارُ الكثير من أفرادها خونةً لقضيّة المسيحية، بل بضمانة أفعال الأهالي أنفسهم.

ومن أجل هذه الغاية، كتب طانيوس شاهين رسائلَ يلحّ فيها على مسيحيي جبل لبنان بأن يدعموا الجهود الرامية إلى تحرير أبناء ديانتهم في الشوف. وخاطبهم قائلاً إنّهم لا بدّ أن يكونوا قد سمعوا بالضغط الشديد الذي يُسَلّط على المسيحيين في جبل الدروز من قِبَل الجماعة «الكافرة.» كما أعلمهم بأنّه تلقّى مطالبات متكرّرة وعاجلة بالمساعدة على تحرير هؤلاء المسيحيين من ربقة الاستعباد، وأنّه سارع ـ مدفوعًا بالغيرة الدينية التي هي واجب مقدّس ـ إلى التحرّك مع عساكره، وأنّه قد عسكر في سهل أنطلياس عازمًا على الزحف في الحال للدفاع عن أبناء ديانته. ولذا طالبهم بأن ينضمّوا إليه على الفور، مثيرًا ما

لديهم من حماسة وغيرة، ومعبّرًا عن ثقته بأنّهم لن يتلكّأوا.[٦٩]

غير أنّ شاهين ورجاله قاموا أيضًا، وفي هذا السياق، بنهب دود القزّ العائد إلى تجّار مسيحيين في أنطلياس. كما هدّدتْ زمرٌ مسيحيةٌ أخرى بنهب الحرير العائد إلى المطران نقولا مراد. فكيف أمكن، كما قال أحدُ الكهنة اليائسين في رسالة إلى البطريرك الماروني، أن يكون الطلب قد تمّ البارحة من قِبَل الكهنة والوكلاء لكي يأتي شاهين ورجاله للقتال إلى جانب المسيحيين فإذا بهم اليوم يصادرون حريرهم؟ وعليه، فإنّ خوف هذا الكاهن ليس من ضياع آفة حرير بل من قيام المسيحيين واحدهم على الآخر في مثل ذلك الوقت.[٧٠] أمّا التبرير الذي وضعه رجال شاهين لمصادرتهم دودَ القزّ العائدَ إلى تاجر مسيحي فهو أنّ هذا الأخير سبق أن اشترى الدود من الدروز. ولم يكن مهمًّا إنْ كان ذلك صحيحًا أم لا: فبالنّسبة إلى شاهين وأتباعه كان من المشروع طردُ التاجر لأنّه كان يتاجر ببضائع فاسدة ــ أيْ من إنتاج الدروز. وبينما كان شاهين يواصل حربه الهادفة إلى التحرير، والتي كانت الضربة التي تُوَجّه فيها إلى النظام الاجتماعي هي أيضًا صفعةٌ مقدّسةٌ ضدّ أعداء العقيدة وأعوانهم، فإنّ المسيحيين الذين كانوا يعيشون بين الدروز اختاروا التحرّر من ملاّك الأرض الدروز. ولذلك اجتمع ما يقارب الألفين من الأهالي المسيحيين قرب جزّين، وزحفوا على مزرعتين يملكهما شيوخُ آل عسّاف من نيحا، فأحرقوهما بالكامل.[٧١] وإذا كان شاهين وسواه من المسيحيين قد تخطّوا الحدود الاجتماعية في حملتهم الصليبية العنيفة على الدروز، فإنّ القرويين الدروز أيضًا استفادوا من الوضع المائع لكي يقوموا بما لم يكن من الممكن التفكيرُ فيه قبل ذلك: إذ عمدوا إلى قتل الأمراء على نحوٍ لم يشهده تاريخُ جبل لبنان من قبل.[٧٢]

والحال أنّ مقتل سبعة عشر أميرًا شهابيًّا مسلمًا في حاصبيا على يد الدروز يشير إلى الطبيعة الاجتماعية التي وَسَمَت العنف؛ ففي حين كان ذبحُ المسيحيين يتمّ بعد ضرب حصار مديد، فإنّ الدروز كانوا يَصْرعون على نحوٍ منظّم ومنهجيّ كلّ أمير شهابيّ مسلم في البلدة. وفي خضمّ تلك اللّحظة الطوفانية من العنف الدّيني بين الدروز والمسيحيين كانت تَكْمن تلك المفارقةُ الواضحةُ المتمثّلة في انقلاب الدروز على الوجهاء المسلمين؛ وهي المفارقة التي ألحّ المؤرّخون بحقّ

على أنّها تعود إلى وقوف الأمراء الشهابيين مع المسيحيين ودفاعهم عنهم.[٧٣] غير أنّ مذبحة الأمراء المسلمين تؤكّد الصلةَ بين العنف الدّيني وخرق النظام الاجتماعي والتي شكّلت السمة المميّزة للعام ١٨٦٠. وعلى سبيل المثال، فإنّ مقتل الأمير سعد الدّين كان بمثابة لحظة وجيزة انحلّت فيها روابطُ النظام الاجتماعي القديم، وتحريم قتل الوجهاء، وأواصر التبعيّة والخضوع، والانحناء أمام الطبقات الحاكمة، فأحاق الدمار بكلّ ذلك. لقد كانت تلك لحظةً شرّع فيها القرويُّ الدرزيُّ، بعيدًا عن «رقابة» أسياده الدروز، وانطلاقًا من منطق طائفيّ، ما كان يُعْتَبَر في المجتمع التقليدي أشنعَ جريمة بين الجرائم: إذ قُتِلَ الأمراء لا لأنّ الدولة العثمانية أمرتْ بقتلهم، أو بسبب التنافس بين النخب، أو بسبب التمرّد على دفع الضرائب أو سواه من خروقات الأمر والواجب، بل قُتِلُوا لأنّهم تعاونوا مع العدوّ المسيحي. ولذا جاء قيام المحارب الدرزي بقطع رأس الأمير سعد الدّين صفعةً وُجِّهَتْ إلى أساس النظام الاجتماعي القديم الذي كان قد رَبَطَ حتّى ذلك الحين بين آل شهاب وآل جنبلاط. فالعنف الطائفي تحرَّرَ من مسؤوليّات النظام القديم، ولذا فإنّ إطلاق صفة البدائيّ أو الأصليّ على هذا العنف يعني أن نغفل قطيعةً أساسيةً مثّلها هذا العنفُ. وهذه القطيعة جَرَتْ، في حقيقة الأمر، حين برزَ الفاعل الطائفي الصرف متحرّرًا من أغلال أيّة تراتبيّة، قبل أن يغرق من جديد في شبكةٍ من العلاقات الصراعية والتناقضية التي حدّدتْ وجوده اليومي.

لقد مثّلت حالةُ الأمراء الشهابيين حادثًا تجلّى فيه «العدوُّ» واضحًا بلا قناع وكان في المتناول بالمعنى المادّيّ للكلمة.[٧٤] ولعلّ مقتل الشهابيين نَجَمَ، كما زعم المؤرّخون مرارًا، عن مسؤوليتهم عن نفي العديد من الوجهاء الدروز (مع أنّ هذه النظرية تَفْترض أنّ قاتل سعد الدّين وأقربائه كان مدفوعًا بمشاعر الثأر والانتقام)؛ ولعلّ ذلك نَجَمَ عن أنّ حاصبيّا ذاتها كانت موقعًا تقليديًّا للقوّة الشهابية التي قاومتْ تقدُّم الدروز مقاومةً نشطة وفاعلة. غير أنّ الأرجح أن يكون مقتلُ الشهابيين قد نجم عن أنّ اسمهم غدا مقترنًا بمحاولة الكنيسة المارونية خلقَ جبل لبنان مسيحي يُقْصَى منه الدروز. وكان شاهين والآخرون قد حاولوا استمداد الشرعيّة عن طريق خطاب الحقوق المسيحية. ولذا ليس غريبًا أن يردّ الدروز على ذلك بتدميرهم المواقع المقدّسة والشخصيّات المرتبطة بالعدوّ. فعلاوةً على قتل الشهابيين، عمد الدروز إلى قتل الكهنة وحرق الأديرة في كلّ مكان انتصر فيه الدروز. وفي بعض

الحالات، إذا ما صدّقنا القصصَ الواردة في التواريخ المسيحية، فإنّ الدروز كانوا يأمرون الكهنة الموارنة بالرّكوع في الكنائس قبل ذبحهم.(٧٥) وقرب زحلة، حوصر مقرّ اليسوعيين ودُمِّر، واستشهد فيه خمسةٌ من اليسوعيين.

كان لمقتل هؤلاء اليسوعيين أهمّيّةٌ خاصّة. فأبعد من حقيقة أنّ اليسوعيين كانوا قد انخرطوا بنشاط في الجهد الحربي، وأبعد من حقيقة أنّ الكنائس سبق أن استُخدِمَتْ نقاطًا للتجمّع بوصفها مراكز القرى وخطّ الدفاع الأخير في كثير من المعارك، فإنّ مراكز مسيحية معيّنة هوجمتْ بشراسة لسببٍ آخر لم يُشَر إليه إلاّ تلميحًا في تواريخ عام ١٨٦٠ وتقاريره.(٧٦) فبين سيل الشائعات التي سرت كان ثمّة شائعة سَمِعَها، وأنكرها، القنصلُ الفرنسيُّ في بيروت. فقد قال هذا الأخير إنّ «شائعة كاذبة» تسري بين الدروز، مفادُها أنّ قنصليّة فرنسا شرّعتْ حراكَ المسيحيين وشجّعتهم عليه. وقال أيضًا: «لقد كذّبتُ بصورة قاطعة هذا التأكيد السخيف من قِبَل الدروز، مستخدمًا في ذلك الرسائلَ والكلامَ وكلَّ وسيلة متاحة، وآمل أن أستعيد احترامهم لرايتنا وثقتهم بحيادنا التامّ.»(٧٧) والحال أنّ هذه الشائعة عن تورّط الفرنسيين، واليسوعيين تاليًا، مع الموارنة قد لعبتْ دورًا مهمًّا في رسمها حدودَ الخيانة في أذهان الدروز. فبالنّسبة إليهم، كانت فرنسا تلك القوّة الخارجيّة التي فُسِّرَ دعمُها للموارنة على أنّه ضَرْبٌ من الخيانة. وكان قد سبق لفرنسا أن وقفت إلى جانب محمّد علي ضدّ المتمرّدين السوريين عام ١٨٤٠. كما سرى القول، منذ عهد أقرب بكثير، إنّ طانيوس شاهين قد لفّ نفسَه بالعلم الفرنسي. وبصرف النظر عن اعتراضات القنصل الفرنسي، فإنّ اسم فرنسا كان مقرونًا إلى القومية المارونية في أطوارها الأولى. وكان يُعَبّر عن هذا الاقتران من خلال المسيحيين المُستَخْدَمِين في القنصلية الفرنسية، والمسيحيين «المحميين» من قِبَل فرنسا، وقبل كلّ ذلك من خلال علم فرنسا الذي كان يرفرف فوق معاقل تتّسم بأنّها فضاءاتٌ مسيحية صرفة في غزير وبكفيّا ومَعْلَقَا. ولذا ليس مدهشًا أن يكون الدروز قد اعتبروا المؤسّسات الكاثوليكية، سواء كانت محلّيّة أو تبشيريّة، بمثابة محرّضات على إفناء الطائفة الدرزية، وأن يكونوا ــ لهذا السبب ــ قد صمّموا على تدميرها.(٧٨)

وفي اللّحظة التي أخفقتْ فيها الطائفةُ المارونية الموحّدة في أن تَبرز إلى حيّز

الوجود، راح الدروز يزيلون رموزَ القوّة المسيحية حيثما وقعوا عليها. فلم يكتفوا بتخريب الكنائس وقتل الكهنة، بل أعملوا «سيفَ الانتقام» (وهذه عبارة استخدمها مسيحيون أدلوا بشهادتهم بعد الحرب) ليَمْحوا كلَّ أثر للموارنة في المقاطعات المختلطة. وها هي رواية درزية مكتوبة بعد سنوات عديدة من الحرب تعترف بما يلي: «ولمّا كان اليوم الثاني تألّب العسكران الدرزيان، أي النبحوي والعماطوري وأتباعهما، وأغاروا نحو عسكر النصارى فلم يجدوا لهم أثرًا في تلك الأرض كلّها، بل كان جميعُ الإقليم الجزّيني خلوًا خاليًا. فعند ذلك عمدوا إلى خبايا النصارى ودفائنهم المطمورة في الكهوف والدّور، فاكتشفوا من الخبايا شيئًا ليس بقليل، واستنبطوا من المطمورات ما دلّتهم عليه فطنةُ الحاذقين. وبعد أن أحرزوا من الغنائم ما أحرزوه ولم يعد فيما سوى ذلك مطمع، ألقوا النيرانَ في جميع قرى الإقليم ومزارعه، فغادروها حممًا بالية تذري الرّياحُ رمادَها في الفضاء. هكذا أصبح ذلك الإقليمُ الرّحيبُ مَهْمهًا يبابًا، لا يَنْعق في خمائله غيرُ الغراب، ولا يَصْرخ في دوره إلاّ البومُ.»(٧٩)

لم يكن التطهير الكامل للمناطق المفتوحة، في أعين الدروز، عملاً شائنًا يجب إخفاؤه، بل كان لحظةَ تهلّل وابتهاج؛ ذلك لأنّ إزالة الآخر الكاثوليكي، في حقبة الحقوق القائمة على الملكيّة والسكّان والتمثيل، هي الضمانة الوحيدة للأمن. ولعلّ هذا هو السبب في أنّ مذبحة المسيحيين كانت بمثل تلك القسوة وارتُكِبَتْ بتلك المواقف الفروسية. وعلى سبيل المثال، فقد سُجِّلَ في مذبحة دير القمر (بحسب مؤرّخ مسيحي) أنّ شيخًا درزيًا جلس على كرسيّ وسط الطريق، يشرب قهوته ويغنّي مبتهجًا ويدخّن النرجيلة، بينما كان الضحايا المسيحيون يُجْلَبون إليه واحدًا بعد واحد ويُذْبَحُون قدّامه. كان واضحًا تمامًا أنْ لا ثمّة خوف من المسؤوليّة بعد الحرب لأنّ ما قاتَلَ هؤلاء المحاربون الدروز من أجله لم يكن مجرّد تعديل يُدْخَل على نظام الأمور القديم بل كان مجتمعًا خاليًا من المسيحيين.(٨٠) وكما كتب المؤرّخ الدرزي، فإنّ «الدروز آبوا وخمرةُ الظفر ترنّح معاطَفهم جذلاً وطربًا... كان [أي الإقليم] بالأمس مأنوسًا بذويه آهلاً بساكنيه؛ فواعجبًا لزمان [١٨٦٠] يصيِّر العامرَ غامرًا ويحوّل الحاضرَ إلى بائد في أقلّ من يوم واحد.»(٨١) بيد أنّ التدمير المنهجي للقرى المسيحية كانت له وظيفة أخرى: هي ادّعاء الحقّ غير القابل للنقاش في الأرض والملكيّة التي كانت مصدرًا للتوتر

منذ العام ١٨٤٠. ولقد دلّت مهاجمةُ اللاّجئين في الدروب، ومذابحُ المسيحيين الذين زالت عنهم الحمايةُ حيثما وُجِدُوا، على توقٍ إلى إزالة الخوف من المجهول، ومن انتقام مُحْتَمَل، ومن تحالف مسيحي (لم يتجسّد قطّ).[٨٢] غير أنّه يجدر بنا ألاّ نستخفّ بهذا الخوف باعتباره جزءًا من عداء قديم؛ فهو لم يكن من المسيحية بحدّ ذاتها بل من وعي طائفي ماروني إقصائي بتجلّياته المتعدّدة (والمتناقضة في الغالب)؛ وعيٍ مثّل للدروز تهديدًا لطريقتهم في الحياة ومنازَعةً لسيطرتهم على الأرض. وهكذا لم يقم الدروز، حتّى وهم يَذْبحون مئات الموارنة، بنهب الكنيسة البروتستانتية في حاصبيا؛ ولم يهاجموا الإرساليّات الأميركية التي لم تتعاون مع الطائفة المارونية المعادية والمعتدية؛[٨٣] ولم ينهبوا قرية بحمدون مع أنّها كانت في متناولهم، بل التفتوا إلى ما قدّمته الإرسالية الأميركية المقيمة هناك من التماساتٍ لتفادي المجزرة.[٨٤]

إعادة النظام الاجتماعي

خفتت حدّةُ العنف كثيرًا بعد نهب زحلة ودير القمر، المركزيْن المسيحيْين الأكبريْن في المشهد الطائفي المُتَنازَع عليه. وخرج الدروز منتصرين. والمقاطعات المختلطة «نُسِبَتْ» إليهم؛ في حين شلّت الهزيمةُ المسيحيين ولم يعودوا قادرين على إيجاد تفسير لإخفاقاتهم المتكرّرة في ساحة المعركة، ولإخفاقهم في أن ينهضوا طائفةً «موحّدةً» ضدّ الدروز «الكافرين.» لقد حَطَّمَ الدروزُ باقتدار أسطورةَ طانيوس شاهين، ذلك أنّه عجز تمامًا عن حماية إخوته في المقاطعات المختلطة من النكبة التي حلّت بهم. ولقد كتب المبعوث الماروني في روما، متّى شهوان، إلى البطريرك في ٢٣ حزيران محاولاً فهم الكارثة، فأكّد هذا أنّ الماروني من كسروان يَعْتبر الماروني من الشوف «كغريب الجنس،» وأنّ الماروني من الجبّة يبدو في عين الماروني من المتن «نظيرَ ملحد»؛ ولذا فلا أمل في نجاح هذه الطائفة أو إصلاحها. وهنا يسأل شهوان غبطة البطريرك عمّا إذا كان يَحْسب أنّ الغريب سيرأف بالموارنة بعد أن عَلِمَ ما لديهم من أعداد غفيرة قياسًا بقلّة خصومهم: وهو إذْ يتأمّل بمرارةِ هزيمة الموارنة، يتساءل إلى متى يظلّ

الموارنة سادرين في غباوتهم، وإلى متى يظلّون بعيدين عن إدراك أنّهم «قبيلة واحدة وديانة واحدة وأنّ شرف الواحد منهم هو ذات شرف الآخر.» فإذا كانت العقيدة تَجْمع المسيحيين كعائلة واحدة، أفلا يَجْدر بالإيمان بالقدّيس مارون أن يدفعهم إلى الاتّفاق بالقول والفعل من أجل صالحهم العامّ؟ والمسألة التي تحيّر شهوان هي ما تبديه كلُّ طائفة في جبل لبنان من تقدير لكرامتها، ما عدا الطائفة المارونية التي لم تفهم إلى اليوم هذه الحقيقة.(٨٥)

بعد نكبة المسيحيين في المقاطعات المختلطة، لم يكن أمام المسيحيين الذين ظلّوا بلا حماية، وقد أرهبتهم الفظاعاتُ الدرزيةُ التي أحاطت بهم من كلّ جانب، سوى أن يتخلّوا عن أحلامهم بالتحرّر. وبعد كلّ حادثة عنف سنة ١٨٦٠، كانت المشاهد ذاتها تتكرّر: لاجئون يتدفّقون نحو الملاذات الآمنة، أمّا الذين تخلّفوا فكانوا يَرْفعون العرائضَ إلى الوجهاء الدروز التقليديين، الذين برزوا بوصفهم الثقلَ المقابلَ الوحيدَ إزاء الحرب الطائفية الشاملة التي بدت في بحثها عن النقاء وكأنّها لا تحترم أيّة روابط أو أصول. والنتيجة أنّ المسيحيين لجأوا إلى قيم النظام القديم، لكنّهم لم يعلموا أبدًا إنْ كانوا سيعيشون أم يموتون. وعلى سبيل المثال، فقد شهد المسيحي سالم شاويش من دير القمر أمام محكمة دولية أُقيمت للتحقيق في المذابح بأنّ بشير بك مرعي أبو نكد [الدرزي] كان في بيته [أيْ بيت سالم شاويش]. وكان قد جاء إليه عشيّة يوم الأربعاء، فشرب القهوة ودخّن وتعشّى، ثمّ قال إنّه يجب أن يذهب. فحاول سالم شاويش ومَنْ معه استبقاءه لحمايتهم، لكنّه قال إنّه يرغب في الذهاب لأنّه يريد أن يحمي بعض الأشخاص، وأن يقتل سواهم، وكان من بين أولئك الذين أراد قتلهم نادر أبو عكر. وعندها رشاه سالم شاويش ومَنْ معه بالجواهر والساعات ومحابر الفضّة وأشياء أخرى ثمينة بقصد أن يبقى. وبذا أقنعوه بأن يمكث لديهم، إلى أن جاء محمّد بك رسلان وأنقذهم. لكنّ بشير بك كان قد أخذ كلَّ ما لديهم من أشياء قيّمة.(٨٦)

ونتيجةً للعنف في حاصبيّا، على سبيل المثال، صارت الستّ نايفة، كما يقول مؤرّخ مسيحي بمرارة، «هي المتحكّمة المطلقة في الأموال والأرواح.»(٨٧) وقد غدا سعيد جنبلاط والستّ نايفة، وكلاهما يشخّص النظامَ القديم، الأملَ الوحيد

للمسيحيين. وكانت تلك نهاية ساخرة لذلك المسعى المسيحي الذي بدأ في كسروان واعدًا بقَدْرٍ كبير من التحرّر.

حين نشبت المعارك بين المسيحيين والدروز في المقاطعات المختلطة، جاءت ردّة فعل الحكومة العثمانية المحلّية كما هو متوقّع من سلطة إمبراطورية عاجزة عن تفهّم الحركات التي أطلقها تابعوها. فخورشيد باشا، الممزّق بين رؤسائه في إستانبول وقناصل القوى العظمى، أولى اهتمامَه المباشر لتطمين كلا الطرفين بأنّ الوضع لم يخرج عن السيطرة وأنّه قابل لحلٍّ سريع. ومع أنّ خورشيد سبق أن قدّم استقالته قبل كارثة ١٨٦٠ بسبب النقص في الإمكانيات الموضوعة في متناوله، إلاّ أنّه بقي في منصبه. وعلى أيّة حال، فقد شُلّ خورشيد باشا أثناء اندلاع القتال من جرّاء الانهيار التامّ الذي لحق بالسلطة العثمانية. وكان يدرك أنّ الشائعات ترمي إلى «إثارة الذعر بين رعايا الإمبراطورية. . . عن نيّتنا السيّئة تجاه المسيحيين وعن تعاون عثماني مزعوم مع الدروز.»[٨٨] أمّا العساكر العثمانية القليلة والباقية دون رواتب والتي نزلتْ في حاصبيّا ودير القمر، فلم تكن في وضع يتيح لها أن تَحُول دون نشوب القتال. وحين واجهت الخيارَ بين الحيلولة دون المذبحة والنجاة بأرواحها، لم يكن مدهشًا أن تختار الخيار الثاني؛ بل إنّ البعض منها انضمّ إلى عمليّات النهب، وألقى بالأوامر أدراج الرّياح.[٨٩]

لم يشعر خورشيد بالثقة الكافية لأن يرقّع معاهدةَ «سلام» بين الدروز والمسيحيين إلاّ في تمّوز وبعد سقوط زحلة ودير القمر. ولا تعود أهمّيّة هذه المعاهدة إلى كونها أعادت النظام ـ إذ كان الصراع الطائفي قد دمّر جميعَ الأهداف المتاحة ـ بل لأنّها كانت بمثابة إشارة إلى أوّل جهد منسّق تقوم به الحكومةُ المحلّيّة والنخبُ المحلّيّة لاستعادة زمام المبادرة من العامّة وإعادةِ ما يُشْبه النظام الاجتماعي. وعلى هذا الأساس، أنجزتْ هذه المعاهدة وظيفتين متميّزتين. تتمثّل أُولاهما في إعادة السلطة العثمانية على السكّان المحليين، ورسم خطّ واضح بين ممثّلي السلطان ورعاياه، وتعزيزِ الفكرة التي جاء بها عهدُ «التنظيمات» والمتعلّقة بالمسافة الإمبراطورية المتساوية التي تفصل جميعَ الرعايا بصرف النظر عن انتمائهم الدّيني. وتتمثّل ثانيتُهما في التشديد على عدم شرعية الحراكات الشعبية، وإعادة تكريس تراتبية طائفية صارمة. ولقد تعاونتْ هاتان

الوظيفتان على «محو» ذكرى الصراع، ومعها واقع اختراق النظام الاجتماعي وإمكانيّة التحرّر.

قامت الوظيفة الأولى على فكرة كان خورشيد قد قدّمها لرؤسائه في الأستانة، ومفادُها أنّ ما حدث جاء متّسقًا مع «الطبيعة الهمجيّة» التي تَسِمُ سكّان جبل لبنان. وبوضع خورشيد للصراع في مثل هذا المشهد البدائي، كان يُعْتِق نفسه ومرؤوسيه من مسؤولية أيّ فعل خاطئ. لقد أعلم الأستانة أنْ «لا شيء جديدًا في حوادث الجبل»؛ فمنذ بداية الحضارة إلى الآن، كان السكّان المحلّيّون منقسمين إلى هذه المجموعة أو تلك من الزمر، وغالبًا ما كانوا ضحيّة «عاداتهم العنيفة.»[90] وهكذا كان العنف، بالنّسبة إلى خورشيد، مشكلة قديمة تعوّد عليها السكّان المحلّيّون كلّ التعوّد: فالتشويه والمذابح أمورٌ تجري في عروقهم، وهو ما كان خورشيد متحقّقًا منه منذ وقت طويل بوصفه موظّفًا خبيرًا. غير أنّ مطالبته المتكرّرة بعساكر إضافية وبحرّيّة المناورة وقعتْ على آذان صمّاء، سواء في الأستانة أو بين القناصل الأوروبيين في بيروت، الذين سارع إلى القول إنّهم «يجهلون تمامًا عوائدَ العرب ومسالكهم.»[91] وما أقلق خورشيد كان السياقَ الخاصّ الذي انفجر فيه هذا العداءُ الأخير، لا العنفَ ذاته: فمهمّته، كما كتب إلى الصدر الأعظم، كانت تتمثّل في إحباط خطط «العملاء الأجانب» ونفوذهم، وكان إحلالُ السلام هو الطريقةَ الأنجعَ لتحييد أثر هؤلاء العملاء في الشؤون العثمانية.[92]

وفي حين حاول خورشيد تسكينَ المخاوف في الأستانة، حيث كان السفراء الأوروبيون يلحّون على الباب العالي بوضع حدٍّ فوريّ للاقتتال في جبل لبنان، كان يكتب أيضًا إلى القائمقامين الدرزي والمسيحي. ولقد أنّب الوجهاء من كلا الطرفين، وأعلمهم بأنّه «على الرّغم من أقصى الجهود والنفقات التي بذلناها خلال العام والنصف الماضي، إلاّ أنّ تحذيراتنا لم يُلْتَفَت إليها، ولم يُصغ إليها محبّو السلام وذوو الألباب.» وأضاف أنّ الحاقدين الذين لا يبدون رحمةً بالنساء والأطفال، ومعهم شركاؤهم، قد نشروا الفسادَ، الأمرُ الذي أدّى إلى صدام الدروز والمسيحيين. وكان لزامًا بالنسبة إلى خورشيد أن يُظْهِرَ للسكّان المحليين أنّه لا يزال هو المسؤول والمسيطر وأن يتحقّق من أنّهم فهموا أنّه أتاح لهم التوصّل إلى اتفاقات السلام «بحسب تقاليد الجبل ونظامه» انطلاقًا من شهامته لا

من ضعفه. غير أنّه ذكّرهم بأنّه من الآن فصاعدًا لن يتسامح مع أدنى هجوم يقوم به أيٌّ طرف على الطرف الآخر، وبأنّ على كلّ شخص أن يعود إلى بيته وملكيّته وأرضه ويهتمَّ بشؤونه الخاصّة، وأنّ أيّ إخفاق من قِبَل الوجهاء سيؤدّي من الآن فصاعدًا إلى عقاب وخيم.(٩٣)

لقد أكّد البيولردي عدمَ شرعية المشاركة الشعبية في السياسة. وكان هدفه أن يعيد رسمَ الحدود الاجتماعية، وأن يعيد كلّ شخص إلى مكانه في المجتمع، كما قال خورشيد باشا. وأوّل ما يسترعي الانتباه في البيولردي الذي أرسله خورشيد إلى الجانب المسيحي هو استهلالُه الرسمي. فبخلاف الميوعة التي اتّسم بها العنف الطائفي، حيث غدا الآخِرُ هو الأوّل في كثير من الأحيان، عمد خورشيد إلى استهلال أوامره بإعادة النظام الاجتماعي بالعودة إلى السلسلة الأوامريّة «الصحيحة.» ولذا توجّه المرسومُ أوّلاً وأساسًا إلى «افتخار الأكابر والأكارم، قائمقام نصارى جبل لبنان... عزتلو المير بشير زيدَ عُلُوُّه.» أمّا بعده، فإلى «مفاخر الأماجد والأعيان، مقاطعجية إدارة النصارى زِيدَ مجدُهم.» ثمّ يأتي «قدوة الأماثل والأقران أعضاء مجلس القائمقامية،» ويتلوهم ذوو الاحترام بين الأهالي، وأخيرًا عامّة الأهالي ككلّ. وبعد التمهيد، يأخذ خورشيد بتعداد «التعطّفات والمساعدات والإشفاقات» الكثيرة التي أسبغها السلطانُ على أهالي جبل لبنان، والتي أتاحت لهم «إبقاءَ اصطلاحاتكم القديمة.» لكنّهم بدل أن يقدّروا هذه النعم ويَدْعوا بدوام السلطنة، قام «أصحابُ الغايات والعناد» منهم بوضع «أساسات الفساد» التي أدّت إلى خراب البلاد.

ولقد ذكّر خورشيد الجميعَ بأنّ إصغاء الأهالي إلى «ذوي المآرب» هو الذي سبّب انتشار الخلاف في عامَيْ «٥٧ و٦١ [١٨٤١ و١٨٤٥].» ومع هذا، فإنّ الأهالي لم «يستيقظوا من غفلتهم،» خاصّةً أنّ «المفسدين» يريدون في مثل هذه الأوقات أن يثيروا الفسادَ مرّة أخرى في كسروان. لقد بلغوا من الجرأة حدّ إقامة «الوكلاء» داخل جبل لبنان وخارجه، وهذا، كما يرى خورشيد، كان «عينَ أسباب الخراب» الذي تلا. فالأهالي أغراهم الفسادُ ولم يُصْغوا إلى «نصايح العقلاء.» أمّا الآن وقد عاد السّلام، كما يضيف خورشيد، فإنّه بمقدور القائمقام والأعيان أن يأخذوا زمامَ المبادرة ويفرّقوا كلَّ تجمّع يقوم به العامّة. كما أنّ على

الأهالي أن يَخضعوا لأعيانهم وأن ينصرفوا إلى شؤونهم، ولا يتدخّلوا في ما لا يعنيهم، وأن ينتبهوا، بخاصّة، إلى عدم الإصغاء لإفساد المفسدين.[٩٤] أمّا انتقاد خورشيد اللاّذع لطانيوس شاهين فقد اختفى، والأرجح أنّه لم يذكره بالاسم لأنّه لم يُرِد أن يلطّخ مرسومًا عثمانيًّا باسم «الشقيّ» الذي سبق أن أدانه مرارًا. غير أنّ خورشيد ما كان ليَذكر اسمَ شاهين لسبب آخر أيضًا؛ فلقد أوضح، شأن عبد الله باشا قبله بسنوات، أنّ السياسة والمجال العامّ هما ميدان النخب، التي تدين للسلطان هي أيضًا بالإطاعة المطلقة. أمّا الأهالي الذين يَخرقون ذلك فليسوا سوى أدوات بيد متآمرين مبهمين يهدّدون الحكومةَ الصالحةَ والنظامَ العامّ.

ولم تختلف صيغةُ معاهدة السلام كثيرًا عمّا سبق. ففي ١٢ تمّوز ١٨٦٠، اتّفق الوجهاء الدروز والمسيحيون، ممّن يعرفون قيمةَ «أمّتهم» ويرعونها، على إقامة السلام المبنيّ على مبدإ «مضى ما مضى» أو «عفى الله عمّا مضى.» وكانت الغاية هي ضمان ألاّ يكون كلّ ما جرى منذ بداية الأحداث التي أدّت إلى الحرب العامّة مصدرًا للتقاضي أو الادّعاء من أيّ طرف، لا في الحاضر ولا في المستقبل.[٩٥] وباختصار، فقد كانت معاهدة السّلام وثيقة ذات أهمّيّة كبيرة: ففي بضعة جمل، موزّعةٍ بين الإقرار بالإطاعة المطلقة للدولة العثمانية والدعاءِ ببقاء الحكم العثماني، تواطأتْ نخبُ جبل لبنان على إخراج الأهالي من التاريخ. وبوضع هذه النخب أختامَها على الوثيقة، وسطَ تذمُّرِ البعض وارتياحِ البعض الآخر، فإنّهم كانوا يتعهّدون بإقامة سلْم أبديّ بعضهم مع بعض. وما كانوا ليصدّقوا مثل هذا الأمر، بالطبع. فالمسيحيون، والكنيسة المارونية بوجه خاصّ، كانوا مستائين من توقيعهم معاهدةَ سلام في الوقت الذي وضعتَهم فيه نتيجةُ المعركة في وضع محفوف بالمخاطر إلى أبعد الحدود.[٩٦] غير أنّ عدد اللاّجئين المسيحيين الكبير في كسروان، والضغط الشديد من القناصل الأوروبيين، الذين رأوا أنّ أيّ شيء أفضلُ من استمرار المذبحة، دفعا الوجهاء الموارنة والإكليروس الماروني كارهين إلى مَهرِ المعاهدة بأختامهم.

ما كان يؤمن به هؤلاء أشدَّ الإيمان هو النظام الاجتماعي. فلعلّ موافقتهم على السلام مع الدروز كانت فاترة، ولعلّهم في الرسائل التي أرسلوها واحدُهم إلى الآخر كانوا يكزّون على أسنانهم غيظًا من الإذلال الذي رَضَخوا له. غير أنّهم

كانوا سعداء تمامًا لنسيان حوادث كسروان، ونسيانِ طانيوس شاهين، ونسيانِ حركة التابع التي خاضوا معها صراعًا عقيمًا ما يقارب العامَ. حقًا لقد استطاع جميعُ الوجهاء، من دروز ومسيحيين، أن يتّفقوا على شيء واحد على الأقلّ، ألاَ وهو أنّ «الرعيّة» الجهّال الذين سيطروا على السياسة منذ عهد قريب قد أمكن إسكاتُهم أخيرًا، وأنّ ضربًا من المدنيّة بين النخب قد أمكنتْ استعادتُه، وأنّ «عرى الألفة» يجب أن تُسْتَرَدّ من أولئك الذين لم يُظْهِرُوا أيّة رحمة بالأطفال ومن عناد عقول «الجهّال.» وما كان للوجهاء العلمانيين، والتراتبية الكنسية، وخاصّةً أسياد آل الخازن الذين طردهم الأهالي بكلّ فظاظة كسرواذ «بهم» إلاّ أن يسعدوا أشدّ السعادة بتلك العبارة في معاهدة السلام حيث يُشْتَرَط على كلّ شخص أن يعود إلى مكانه... وأن يستعيد كلّ أملاكه وأراضيه كما كان عليه الحال في الماضي.(٩٧) وهكذا أُعيدتْ عقاربُ الساعة إلى الوراء، وبعد ما يقارب السنتين من «الجهل» المقيم كان على الأهالي أن يتعلّموا فتحَ أعينهم من جديد على جبل لبنان هُمْ فيه عبيدٌ لإرادة السلطان. لقد تحوّلوا في يوم واحد من كونهم أسيادَ مصيرهم ــ وإنْ كانت هذه السيادة رديئة، ومصطبغةً بالدّم، وطموحةً، وغيرَ واقعيّة ــ إلى كونهم بلا أيّة كلمة في صياغة العالم الذي يعيشون فيه.

ولكي يتأكّد السلطان من أنّ هذا بالضبط ما حصل، فقد أبدى بنفسه اهتمامًا بهذه المنطقة البعيدة التي أفقده اضطرابُها استقرارَ كيانه. ولذا أمر وزيرَ خارجيّته، فؤاد باشا، بأن يسارع إلى سوريا. أمّا القوى الأوروبية، ولكي لا تُسْبَق، فقد قرّرتْ أن تُشْرِف على إعادة النظام بإرسال مبعوثيها للمساعدة في استقصاء أمر المذابح في سوريا. بل إنّ الفرنسيين أرسلوا جيشًا حين وصلت الأخبارُ إلى أوروبا بأنّ أحداث الشغب قد اندلعتْ في دمشق قبل أن يجفّ حبرُ الأختام التي مَهَرَ بها الوجهاءُ اللبنانيون اتّفاقهم. غير أنّ هذه القصّة هي قصّة الفصل التالي والأخير، حيث نجمع معًا كلًّا من إرهاب النظام الاجتماعي، ومصير طانيوس شاهين، وإنتاج المعرفة المتعلّقة بالطائفية بوصفها شأنًا بدائيًا ومضادًّا للحداثة كيما نختم هذا التاريخ.

هوامش الفصل السابع

(١) [فرحيان؟]، «نبذة مختصرة في حوادث لبنان والشام»، ص ٨٠٨.

(٢) Fawaz, An Occasion for War, p. 164.

(٣) تؤكّد فوّاز، في دراستها لحرب ١٨٦٠، أنّ تحريض شاهين وهجومه على الدروز كانا واحدًا من الأسباب التي أدّت إلى العنف. أنظر: Fawaz, An Occasion for War, p. 50.
وهذا ما يقوله أيضًا بورات («The Peasant Revolt»، ص ١٢٣). وحتّى في وقت الأحداث ذاته، كتب مبشّر كاثوليكي رسالةً من بيروت بتاريخ ١ تمّوز ١٨٦٠ يعترف فيها قائلاً: «لكي أكون بعيدًا عن التحيّز، لا بدّ من أن أعترف بأنّه في هذا اليوم [٢٢/٢٣ أيّار] بدأ المسيحيّون الحرب في المنطقة حول نهر الكلب.» أنظر: BOEO, November 1860, p 19.

(٤) اسكندر ابن يعقوب أبكاريوس، **كتاب نوادر الزمان في تاريخ جبل لبنان**، موجود في:
Princeton Third Series 309a, Garret Collection, Fireston Library, Princeton University.
والنسخة التي عُدتُ إليها كانت في سياق عمليّة تحرير يقوم بها فيليب حتّي. وهناك نسخة أخرى من هذا المخطوط، قام بتحريرها وترجمتها ج. ف. شيلتيما، وعنوانها بالإنجليزية:
The Lebanon in Turmoil: Syria and the Great Powers in 1860 (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1920).
وأنظر أيضًا: اسكندر ابن يعقوب أبكاريوس، **نوادر الزمان في وقائع جبل لبنان**، تحرير عبد الكريم إبراهيم السمك (لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٨٧). غير أنّه في غياب أيّة شهادة موثوقة من طرف الشخصيات الرئيسية الدرزية العادية، التي تبقى رواياتُها للأحداث محيّرة ومراوغة، فإنّ من المقدَّر للسجال حول مسألة الانتقام أن يبقى في إطار الفرضيّة في أحسن الأحوال.

(٥) رأى مؤرّخون مادّيّون مثل إيرينا سميليانسكايا، وعلماء اجتماع مثل سمير خلف، أنّ العنف سنة ١٨٦٠ كان في جوهره ضربًا من الفساد و«الانحراف» الذي أصاب الصراعَ الطبقي وحوّله إلى نزاع طائفي. من أجل مزيد من التفاصيل، أنظر:
Samir Khalaf, «Abortive Class Conflict,» in **Lebanon's Predicament**, p. 40, and Irena Smilianskaya, «Peasant Uprising in Lebanon, 1840 s - 1850 s,» in **The Fertile Crescent 1800 - 1914**, ed. Charles Issawi (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 58 - 51.
وكان هذا التأويل للأحداث قد قدّمه أوّلَ مرّة ممثّلُ النمسا في اللّجنة الدولية التي أُرسِلَت للتحقيق في عنف عام ١٨٦٠؛ إذ قال إنّ الصراع «الاجتماعي» في الشمال بين شاهين وآل الخازن اصطبغ بصبغة «طائفية» حين انتشر جنوبًا، غير أنّ «سبب الاضطرابات واحد في القائمقاميتين.» أنظر محضر الجلسة الثانية والعشرين للمحكمة الدولية، ٢٧ آذار ١٨٦١؛ وكانت هذه السجلّات قد جمعها وترجمها إلى العربية أنطوان ضو تحت عنوان حوادث ١٨٦٠

في لبنان ودمشق: لجنة بيروت الدولية، المحاضر الكاملة ١٨٦٠ ـ ١٨٦٢ (بيروت: مختارات، ١٩٩٦)، ١، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩. ومن أجل نقد كلاسيكي للسجالات المادّيّة المفرطة في سياق المراحل المبكرة لفرنسا الحديثة، أنظر:

Natalie Zemon Davis, «Rites of Violence,» in her **Society and Culture in Early Modern France** (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1975), pp. 152 - 189.

ولقد كانت ديفيس من أوائل المؤرّخين الذين أعادوا تركيز النقاش على العنف الدّيني في المراحل المبكرة من التاريخ الفرنسي الحديث وابتعدوا به عن التفسيرات المادّيّة الصرفة باتّجاه تفسير يأخذ جدّيًا في الحسبان تلك المعاني المتضمَّنة في الخطاب الدّيني أثناء القلاقل الدينية.

(٦) يرفض مؤرّخون مثل طيباوي رفضًا صريحًا الأسباب التي قدّمها المؤرّخون المحلّيّون في تفسير اندلاع العنف ويعتبرونها «تافهة.» أنظر:

A.L. Tibawi, **A Modern History of Syria Including Lebanon and Palestine** (London: Macmillan, 1969), p. 123.

(٧) يعتمد كثير من روايات المؤرّخين في هذا الصدد، وبصورةٍ غير نقدية إلى حدٍّ بعيد، على مصادر «أوّليّة» مثل السرد الذي قدّمه مشاقة أو أبكاريوس أو الحتّوني أو عفيفي. وليست غايتنا بالطبع أن نستخفّ بقيمة هذه الروايات المحلّيّة الاسترجاعية عن العنف بل أن نؤطّر إسهاماتها في فهمنا للعام ١٨٦٠ ضمن سياق الإيديولوجيات المتنافسة والهويّات المتصارعة على الهيمنة في سوريا ما بعد ١٨٦٠. أمّا الأمر الآخر، الذي سأتناوله في خاتمة هذا الكتاب، فهو الكيفيّة التي عَمِلَ بها الإطار السردي الذي قدّمه المؤرّخون المحلّيّون بصورة استرجاعية على تشويه الخوف والتشوّش والانعدام المطلق لليقين ممّا شهدته حوادثُ العنف من أجل تقديم فكرةٍ مفادُها وجودُ مؤامرة تركية شيطانية لاستعباد السكّان المحلّيين وتجريدهم من حرّيّتهم. أنظر:

Guha, «The Prose of Counter - Insurgency,» in Guha and Spivak, eds., **Selected Subaltern Studies**.

(٨) أنظر:

James B. Rule, **Theories of Civil Violence** (Berkeley: University of California Press, 1988).

حيث يجد القارئ تقويمًا مفصّلاً للكيفيّة التي تمّ فيها تأويلُ العنف وكيف تعمل جميعُ النظريّات على تقديم تفسير جزئيّ لطبيعة العنف في سياقات محدَّدة. والحال أنّني لست عازمًا هنا على تفسير جميع جوانب العنف في عام ١٨٦٠ أو على اقتراح نظريّة في العنف تختلف جوهريًا عن عدد من النظريّات القائمة. بل إنّ ما أريده هو الإشارة إلى أنّ البحث التاريخي طالما ألحّ على أن يجد للعنف لحظةً «أصليّة،» الأمرُ الذي ينطبق على النظريّة القَبَليّة التي يفضّلها اللّورد دوفيرين، وعلى أطروحة «فرَقْ تَسُدْ» التركية التي يدافع عنها تشرشل، وعلى فرضية التحديث التي يقدّمها حتّي وصليبي، كما ينطبق على السجالات الاقتصادية التي يقدّمها بطرس لبكي في كتابه:

Introduction à l'histoire economique du Liban: Soie et commerce extérieur en fin de période Ottoman, 1840 - 1914 (Beirut: Publications de l'Université Libanaise, 1984).

كما يقدّمها آخرون. وفي جميع الأحوال، فإنّ العنف ذاته يوصف على أنّه مفاجئ، ومدمِّر، ولاعقلاني. وما أراه هو أنّ عنف عام ١٨٦٠، شأنه شأن عنف عام ١٨٥٩، كان جزءًا من

سيرورة إعادة رسم الحدود الاجتماعية التي بدأتْ سنة ١٨٤٠. وبعيدًا عن كونه إشارة إلى تدهور جبل لبنان، فإنَّ هذا العنف قد فتح بقوّة ميدان السياسة المُتَنَازَعَ عليه والذي سعى وود والتقسيمُ وترتيباتُ شكيب أفندي إلى إغلاقه.

(٩) لا يقتصر أمر الأدبيّات التي تتناول حرب ١٨٦٠ على كونها ضخمة بل يتعدّاه إلى كونها تشكّل حقلاً دائم الاتّساع يخوض فيه المؤرّخون والإيديولوجيون على السّواء. ومن بين الروايات الأوروبية المعاصرة، لا بدّ من الإشارة إلى عمل تشرشل:

The Druzes and the Maronites under the Turkish Rule.

كما تقدّم ليلى فوّاز تناولاً شاملاً لحرب ١٨٦٠، في حين أنَّ ترجمة كير لمخطوط العقيقي وتقديم شيلتيما وترجمته لمخطوط أبكاريوس تقدّم معلومات مهمّة عن انتفاضة كسروان. أمّا بالنّسبة إلى أحداث دمشق، فرواية فوّاز المفصّلة تلخّص الأدبيّات المتعلّقة بهذا الأمر، في حين قام كمال صليبي وعبد الله أبو حبيب بترجمة مختارات من مخطوط محمّد أبو السعود الحسيبي المتعلّق بمذبحة دمشق، «لمحات من تاريخ دمشق في عهد التنظيمات» (الأبحاث ٢١ [١٩٦٨]: ٥٧ ـ ٧٨، ٢٢٧ ـ ٢٥٣، و٢٢ [١٩٦٩]: ٥١ ـ ٦٩).

(١٠) من المؤكّد أنَّ الخطوط «الطبقية» لهذا الصراع لم تكن بالخطوط الكتيمة؛ فشاهين، في النهاية، كان يُخاطَب باسم الشيخ في الوقت الذي اندلع فيه الحريقُ الطائفي حوالى أواخر أيّار ١٨٦٠. كما أنَّ دينيّة الصراع والخطابَ الطائفي الذي استخدمه شاهين ومشايعوه عَمِلا على زيادة تعقيد الصراع الدائر حول معنى الطائفية. ولا بدّ من التشديد منذ البداية على أنَّ ١٨٦٠ لم تكن مجرّد حرب اجتماعية اصطبغتْ بصبغة دينية مع انتشار التمرّد الشعبي إلى المقاطعات التي يحكمها الدروز. فمقولتا الحراك الديني والحرب الطبقية ليستا مقولتين مغلقتين واحدتهما على الأخرى، وشاهين لم يختر أبدًا بينهما. وعلى أيّة حال، فإنَّ الأساس المادّي للصراع، ومسألة السيطرة على الأرض، والاقتصاد المتداعي، والعلاقات الاجتماعية البعيدة عن المساواة لا تُفسّر بحدّ ذاتها ذلك العنف الذي كان دراميًا ومحلّيًا وشديدًا إلى أبعد الحدود وأُفْصِحَ عنه من خلال خطاب دينيّ.

(١١) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 24 May 1860.

وفي [فرحيان؟]، «نبذة مختصرة في حوادث لبنان والشام،» ص ٨١٢، يروي المؤلّف كيف قام المطران طوبيا عون، حين غدت المقاطعات المختلطة واقعة تحت تهديد الدروز، بكتابة رسالتين (لا يذكر المؤلّف تاريخهما لكنّه يشير إلى أنّه بعد الحصار الأوّل لدير القمر، نهاية أيّار وبداية حزيران)، إحداهما إلى شاهين والأخرى إلى البطريرك، ملتمسًا منهما تقديمَ العون الفوري للمسيحيين.

(١٢) يؤكّد [فرحيان؟] مؤلّف «نبذة مختصرة في حوادث لبنان والشام،» ص ٨١١ ـ ٨١٣، أنَّ أهالي كسروان وزحلة ودير القمر هم وحدهم الذين التزموا بإقامة جبهة موحّدة ضدّ الدروز، وذلك بسبب «الانقسامات» داخل الطائفة المسيحية وفساد الوجهاء، وكذلك بسبب الموقف الحذر الذي اتّخذه البطريرك، وكان يرمي إلى عدم إثارة الدروز.

(١٣) علاوةً على ذلك، لم يكن التجمّع عند نهر الكلب حدثًا معزولاً. فالقرويون المسيحيون قرب

شكّا في لبنان الجنوبي شنّوا هجمات على القرى المسلمة في آذار وتحدّوا أوامر القائمقام المسيحي بأن يكفّوا عن أفعالهم. وفي الشهر ذاته، قام أحد الوجهاء المسيحيين بتحذير البطريرك من أنّ عدّة مئات من الكسروانيين يزحفون على جبيل. وقال إنّ الخوف ليس من «العقّال» بل من «المجانين،» مضيفًا أنّ من المعروف أنّ أهالي كسروان قد جعلوا الدروب بلا أمان وأنّ الشائعات سرت من جميع الجهات بأنّ البطريرك أعطى الأوامر بأن يُطرَد جميعُ رجال القائمقام من كسروان. أنظر:
AB, drawer of Bulus Mas'ad 1860, 16 March 1860, and AB, drawer of Bulus Mas'ad, 26 and 27 March 1860.

(١٤) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 23 May 1860.

(١٥) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 20 April 1860.

(١٦) AC CPC/B, vol. 12, no. 18, Bentivoglio to Thouvenel, 7 January 1860.

(١٧) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 12 January 1860.

(١٨) FO 78/1454, memorial from the Khazin shaykhs to Moore, 25 December 1859.
تشير فورةُ النشاط الدبلوماسي التي تُظهرها محفوظاتُ وزارة الخارجية الفرنسية وكذلك مكتب الشؤون الخارجيّة البريطانيّ إلى مدى استيلاء الذعر على القناصل والسلطات الحكومية قبل المذبحة مباشرةً عام ١٨٦٠. أنظر، على سبيل المثال:
AE CPC/B, vol. 12, no. 10, Bentivoglio to Thouvenel, 28 March 1860; and AE CPC/B, vol. 12, no. 15, Bentivoglio to Thouvenel, 24 May 1860.

(١٩) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 23 May 1860.

(٢٠) Ibid.

(٢١) القلق واضح جدًا في الرسائل التي بعث بها المطرانان عون وبطرس البستاني إلى البطريرك وفي ردّه عليهما؛ وهذه الوثائق محفوظة في بكركي. وانظر أيضًا: لبّس، **توجّهات الإكليروس الماروني السياسية في جبل لبنان**، ص ١٦٩ ــ ١٧١.

(٢٢) AB, drawer of Bulus Mas'ad, May 1860.

(٢٣) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 23 May 1860.

(٢٤) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 22 June 1860. (التشديد لي).

(٢٥) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 19 May 1860.

(٢٦) المصدر السابق. إنّ واحدةً من نقاط الخلاف الكثيرة في التأريخ المحلّي هي الدور الذي لعبته الكنيسة المارونية في إثارة صراع عام ١٨٦٠. فلقد اتُّهِمَ المطران عون من قِبَل السلطات العثمانية ومن قِبَل البريطانيين بترؤّس لجنة في بيروت شجّعتْ على الحسم العسكري مع الدروز. ولكنْ لا دليل على وجود «مؤامرة» فعلاً. والأرجح، كما تشير رسائلُ عون إلى مسعد، أنه ما إن اقتنع بأنّ الحرب واقعة لا محالة، حتّى راح يفعل ما في وسعه استعدادًا للصراع. ويُنكِر [فرحيان؟] مؤلِّفُ «نبذة مختصرة في حوادث لبنان والشام،» ص ٨١٢، أن يكون عون قد أثار العداوات الطائفية، مشيرًا إلى أنّه لم يكتب إلاّ بعد أن بدأت العداوات في دير القمر. ومع أنّ

هذا التأكيد خاطئ؛ لأنّ عون راح يكتب رسائله قبل حصار دير القمر، فإنّ شيئًا في رسائل عون لا يشير إلى مؤامرة «مطارنة متزمّتين،» كما يصف ريتشارد وود التورّط المارونيّ في رسالة إلى اللّورد دوفيرين. أنظر:
PRONI D 1071/H/C/3/49/3, Wood to Dufferin, 30 May 1861.

(٢٧) عقيقي، ثورة وفتنة، ص ٢١٠ ــ ٢١.

(٢٨) المصدر السابق، ص ٢١٢.

(٢٩) ALSI, 16 May 1860.

(٣٠) ALSI, 19, 20, 22 May 1860.

ربّما تكون هذه الرسائل الواردة من بيروت قد أُرسِلَتْ من قِبَل «الجنة بيروت» (عصبة الشباب الموارنة) السيّئة الصّيت التي أسّسها مسيحيون وزُعِمَ أنّ عون، مطرانَ بيروت، كان على رأسها. وكانت السلطات العثمانية قد أدانت بشدّة هذه العصبة بوصفها أحد الأسباب الرئيسة للحرب. من أجل مزيد من التفاصيل، أنظر: Fawaz, An Occasion for War, p. 56.

(٣١) ALSI, 23 May 1860.

(٣٢) ALSI, 1 June 1860.

(٣٣) ALSI, 30 May 1860.

(٣٤) ALSI, 6 June 1860.

(٣٥) Ibid.

(٣٦) اعترف خورشيد باشا في رسالة إلى البطريرك تاريخها ١٢ حزيران ١٨٦٠ بأنّه ما دام الطرف «الآخر» في حالة حراك، فإنّ الوجهاء الدروز يلحّون على أنّهم لا يستطيعون مطالبة أنصارهم بالتفرّق. أنظر: AB, drawer of Bulus Mas'ad, 12 June 1860.

(٣٧) ALSI, 26 June 1860.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الجهود المكثّفة التي بذلها عناصر من الإكليروس الماروني للسيطرة على الوضع، وكذلك الضغط الذي مارسته السلطاتُ العثمانية للحيلولة دون المزيد من الهياج بين المسيحيين، قد أسهمتْ هي أيضًا في غياب الحراك المسيحي الفاعل. أنظر:
AB, drawer of Bulus Mas'ad, 12 June 1860.

حيث كتب يوحنّا الأسعد إلى البطريرك الماروني طالبًا منه استخدام نفوذه لمنع يوسف كرم من الهجوم على الدروز.

(٣٨) Fawaz, An Occasion for War, pp. 52 - 53.

(٣٩) Porath, «The Peasant Revolt,» p. 122.

[فرحيان؟] مؤلّف «نبذة مختصرة في حوادث لبنان والشام،» يقول ص ٨١١ إنّ السمّ دُسَّ لشاهين وإنّه أشرف على الموت، ولذا لم يكن قادرًا على متابعة حملته.

(٤٠) عقيقي، ثورة وفتنة، ص ٢١٤.

(٤١) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 31 May 1860.

(٤٢) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 8 June 1860.

(٤٣) [فرحيان؟]، «نبذة مختصرة في حوادث لبنان والشام،» ص ٨١٢ ــ ٨١٣.

(٤٤) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 20 June 1860.

(٤٥) استخدم خورشيد باشا العساكر والمدفع في ٢٦ أيّار في الحازميّة على طريق بيروت ــ دمشق في محاولة للفصل بين المتنازعين. وكان العساكر العثمانيون قد أطلقوا نيران المدفع لتفريق الدروز وحماية المسيحيين، لكنّ المسيحيين فسّروا لاحقًا هذا الحادث بأنّه «إشارة» للدروز لكي يشنّوا هجومهم. أنظر: Fawaz, **An Occasion for War**, p. 50.

وبالطّبع، فإنّ نظريّة المؤامرة لم تكن حكرًا على الإكليروس الماروني. والمثال الأبرز على التنظير المؤامراتي غير الماروني هو كتاب تشرشل، **الدروز والموارنة تحت الحكم التركي**.

(٤٦) MS, 2, pp. 9 - 10.

(٤٧) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 9 May 1860.

(٤٨) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 27 May 1860.

(٤٩) أبو شقرا، حسين غضبان (راوي)، ويوسف خطّار أبو شقرا (كاتب)، **الحركات في لبنان إلى عهد المتصرّفية**، تحرير: عارف أبو شقرا (بيروت: مطبعة الاتّحاد، ١٩٥٢)، ص ١٠٣.

(٥٠) BBA BEO A. MKT. UM 4215 - 406/14, 29 L 1276 [21 May 1860].

(٥١) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 12 June 1860.

(٥٢) Ibid.

(٥٣) يجد القارئ تناولاً لعدد الحوادث المتزايد وحالات القتل الفردية التي جرت في ربيع ١٨٦٠ في:
Fawaz, **An Occasion for War**, pp. 48 - 49.

ويروي التأريخ الدرزي الذي وضعه أبو شقرا، **الحركات في لبنان**، ص ١٠٢ حكاية راهب مسيحي كانت نفسُه تتطلّع إلى منصّة الرياسة في دير عميق في المناصف، وهي المقاطعة التي يسيطر عليها تقليديًا مشايخ أبي نكد الدروز؛ فقد كاد هذا الراهب لرئيس الدير وقتله (بحسب الرواية التي أفضى بها أحدُ الكهنة وأوردها أبو شقرا)، لكنّه ما إنْ فعل ذلك حتّى شاع الخبر بين الجماعات المسيحية بأنّ بشير نكد هو الذي ارتكب تلك الجريمة، الأمرُ الذي سبّب الاضطرابَ على الفور. وعلى سبيل المقارنة، فإنّ مشاقة، في كتابه **الجواب**، ص ٢٣٨، يؤكّد أنّ الدروز هم الذين قتلوا رئيس الدير.

(٥٤) أبو شقرا، **الحركات في لبنان**، ص ١٠٦. مشاقة، **الجواب**، ص ٢٤٠.

(٥٥) أبو شقرا، **الحركات في لبنان**، ص ١٠٥.

(٥٦) المصدر السابق، ص ١٠٣. أنظر أيضًا: بطرس البستاني، **محيط المحيط** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧)، ص ١٢٣، وكذلك:

R. Dozy, **Supplément aux dictionnaires arabes** (Beirut: Librairie du Liban, 1991 [1881]), 1, p. 229.

وكذلك:

Edward William Lane, **An Arabic - English Lexicon** (Beirut: Librairie du Liban, 1980), 2, p. 477.

(٥٧) أبو شقرا، الحركات في لبنان، ص ١٠٤.

(٥٨) Micheal Gilsenan, **Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society** (Berkeley: University of California Press, 1996), pp. 206 - 208.

(٥٩) أبي صعب، **تاريخ الكفور كسروان**، ص ٢٩٩.

(٦٠) «ترجمة مذكّرة من مسيحيي المقاطعات المختلطة إلى خورشيد باشا، والي صيدا،» ٢٠ أيار ١٨٦٠، في:

FO 78/1519, Moor to Bulwer, 23 May 1860.

(٦١) BBA IRADE MM 864/3, Leff. 12, 25 Ca 1277 [8 December 1860].

(٦٢) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 9 May 1860.

(٦٣) «رسالة الزعماء الدروز إلى خمسة قناصل» (مُتَرْجَمَة)، أنظر: FO/18/1557, 3 July 1860.

(٦٤) شهادة خليل الباشا (مُتَرْجَمَة)، أنظر: PRONI D 1071/H/C/1/1/24, n.d.

(٦٥) BBA URADE MM 864/3, Leff. 38, 24 Ra 1277 [10 October 1860].

أنظر أيضًا: مشاقة، **الجواب**، ص ٢٤١.

(٦٦) AE CPC/B, vol. 12, no. 27, 26 June 1860.

أنظر أيضًا: أبكاريوس، **كتاب نوادر الزمان في تاريخ جبل لبنان**، ص ٣٢.

(٦٧) ABCFM, Thomson to Anderson, 23 May 1860.

(٦٨) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 14 May 1860.

(٦٩) PRONID 1071H/C/1/1/12, 26 May 1860.

(٧٠) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 27 May 1860.

(٧١) أبو شقرا، **الحركات في لبنان**، ص ١١٣.

(٧٢) كانت معركة عين دارا في العام ١٧١١ آخر مناسبة كبيرة يُقْتَل فيها عدد كبير من الأمراء. لكن هذه المعركة لم تكن صراعًا طائفيًا بل كانت تحدّيًا فاشلاً للشهابيين من قِبَل أمراء منافسين وأتباعهم. أنظر: الشدياق، **كتاب أخبار الأعيان**، ٢، ص ٣١٤ ـ ٣١٥، وكذلك:

Salibi, **The Modern History of Lebanon**, pp. 8 - 9.

(٧٣) أبو شقرا، **الحركات في لبنان**، ص ١١٩؛ شاهين مكاريوس، **حسر اللّثام عن نكبات الشام** (بيروت: لأجل المعرفة، ١٩٨٣ [١٨٩٥])، ص ١٤٩؛ وكذلك:

Fawaz, **An Occasion for War**, p. 62.

(٧٤) كان رينيه جيرار قد بَلْوَرَ هذا الأمر في دراسته عن عنف الاضطهاد في كتابه:

The Scapegoat (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986),

وكذلك في إلحاحه على «كبش الفداء،» الذي يُنْقَل إليه إثمُ القتل ويُبَرِّر العنفُ إزاءه، وحقيقةِ أنَّ الضحيَّة لا تكون قادرة على الردّ على الاتهامات التي توجَّه إليها.

(٧٥) أبكاريوس، **كتاب نوادر الزمان في تاريخ جبل لبنان**، ص ١٢٩.

(٧٦) أبو شقرا، **الحركات في لبنان**، ص ١١٣. أنظر أيضًا:

The letter of P. Chnavas from Bikfayya (undated but before 21 June 1860), **Lettres de Fourvière**, 1860 - 1869, BO.

(٧٧) AE CPC/B, vol. 12, no. 17, Bentivoglio to Thouvenel, 3 June 1860.

(٧٨) أبو شقرا، الحركات في لبنان، ص ٩٩ ــ ١٠٨.

(٧٩) المصدر السابق. ص ١١٥. أنظر أيضًا شهادة الناجين المسيحيين في:
BBA IRADE MM 864/3, Leff. 38, 24 Ra 1277 [10 October 1860].

(٨٠) [فرحيان؟]، «نبذة مختصرة في حوادث لبنان والشام،» ص ٨١٨. لا شكّ أنّ بمقدور المرء أن يناقش الصدق التاريخي لمثل هذا الاتهام ويقول إنّ الدروز لم يرتكبوا هذه الجريمة المحدّدة. غير أنّ الأمر هنا ليس حصول مثل هذا الحدث بقدر ما هو استطاعة الناس أن يصدّقوا في سنة ١٨٦٠ وبعدها أنّ مثل هذا القتل قد حصل.

(٨١) أبو شقرا، الحركات في لبنان، ص ١١٥.

(٨٢) كتب ريني جيرار الكثير في نظريّته عن «الضحيّة البديلة،» وذلك في كتابه:
Violence and the Sacred (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979).

(٨٣) Fawaz, An Occasion for War, p. 164.

(٨٤) من أجل مزيد من المعلومات، أنظر:
Loanza Goulding Benton, «The Diaries, Reminiscences and Letters of Loanza Goulding Benton.»

وهذا مخطوط غير منشور تلطّفت السيّدة مارجوري بنتن بوضعه تحت تصرّفي.

(٨٥) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 23 June 1860.

(٨٦) شهادة سالم شاويش (مُتَرْجمة)، أنظر: PRONID 1071/H/C/1/1/21, n.d.

(٨٧) مكاريوس، حسر اللّثام عن نكبات الشام، ص ١٥٠.

(٨٨) BBA CL 140, Leff. 5, 25 Z 1276 [15 July 1860].

والحقّ أنّ التأخر المزمن في دفع رواتب العساكر، فضلاً عن عمليّة النقل التي تمّت للعساكر قبل انفجار النزاعات مباشرة، زادا من ارتباك خورشيد باشا. ولقد حذّر الأستانة من أنّ نقل عساكر جيش عربستان في هذا الوقت من مواقعهم إلى الأستانة قد أدّى إلى سريان الشائعات والأكاذيب، خاصّةً بين الكسروانيين الفاسدين والعصاة الذين تقوّت قلوبهم لأنّهم لم يكونوا قد نالوا حتى تلك اللحظة أيّ عقاب. أنظر:
BBA BEO A.MKT.UM 4215 - 405/14, 29 L 1276 [21 May 1860].

(٨٩) BBA IRADE MM 872/1, Leff 5. 31, 33, 41, 21 S 1277 [7 September 1860].

(٩٠) BBA CL 140, Leff 5, 25 Z 1276 [15 July 1860].

(٩١) Ibid.

(٩٢) BBA CL 140, Leff. 7, 25 Z 1276 [15 July 1860].

(٩٣) BBA CL 140, Leff. 3, n.d.

(٩٤) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 19 Z 1276 [9 July 1860].

(٩٥) بمقدور القارئ أن يجد ترجمة إنجليزية للمعاهدة الموقّعة من قِبَل الوجهاء المسيحيين في:
Fawas, An Occasion for War, pp. 229 - 230. see also BBA CL 140, Leff 1, 5.

(٩٦) تلقّى البطريرك الماروني انتقادات كثيرة بسبب مبدإ «مضى ما مضى.» أنظر:
AB, drawer of Bulus Mas'ad, 16 June 1860.

(٩٧) أنظر BBA CL 140, Leff. 1, n.d.

وأيضًا: Fawaz, An Occasion for War, pp. 229 - 230.

وأيضًا: MS, 2, pp. 109 - 111.

٨

«شيء بالغ القِدَم»

قليلةٌ هي الكلمات التي يمكن أن تعبِّر عن الصدمة العميقة التي اعترت الأستانة وعواصمَ القوى الأوروبية العظمى من جرّاء مذبحة دمشق والعنف في جبل لبنان. فقصص الاغتصاب وقتل القناصل الأجانب وذبح المبشّرين راحت تَخِزُ ضميرَ الحكّام الأوروبيين وضميرَ السلطان الإصلاحي عبد المجيد. ففي غضون بضعة أيّام من شهر تمّوز، ومع انتشار شائعات الحرب في جبل لبنان إلى كلّ زاوية من سوريا، ووسطَ ركود اقتصادي حدّ كثيرًا من أهمّية حرير المنطقة وإنتاجها النسيجي، هبّ بعضُ مسلمي دمشق، خاصّةً الحرفيّون والباعة، إلى الشغب وإلى نهب الحيّ المسيحي في باب توما.[١] ومع أنّ هذه الأحداث وفّرت اليهودَ والمسيحيين الفقراء الذين يعيشون في أنحاء أخرى من دمشق، إلاّ أنّ آلافًا من المسيحيين ذُبحوا في باب توما ونُهبت المئاتُ من بيوتهم. ولئن شَجَبَ العثمانيون والأوروبيون العنفَ الهمجي في صيف ١٨٦٠، فإنّهم صفّقوا لتلك القسوة التي استخدمها فؤاد باشا الذي ما إن اتّفق مع المبعوثين الأوروبيين على عدد «الرّؤوس» التي يجب أن تتدحرج حتّى أنزل بالدمشقيين ودروز جبل لبنان أشدَّ العقاب في خريف تلك السنة.[٢] ولقد دعم العثمانيون والأوروبيون فؤاد باشا لأنّهم حكموا أنّ العنف الطائفي سلوك بدائيّ منبعث ممّا وصفه نابليون الثالث لعساكره (وهم على وشك الانطلاق إلى سوريا) بأنّه «تعصُّبُ الأجيال الغابرة»؛ وبذا قُوِّم العقابُ

الذي أمَرَ به فؤاد باشا على أنّه حديث وضروري وقانوني وشرعي.[٣] وبعبارة أخرى، فقد عُدَّ العنف الأوّل تعبيرًا عن العادات المحلّيّة الثابتة، في حين عُدَّ العنف الثاني مثالاً للمدنية والحداثة وحكم القانون ممّا يُشرِف عليه ويرعاه رجالات الدولة العثمانيون الإصلاحيون وممثّلو الدول الأوروبية.[٤]

والحال أنّ فصلنا هذا لا يرمي إلى الإسهاب في رواية تفاصيل المذابح وما تلاها من إجراءات قضائية، ولا إلى التركيز على ضروب التنافس الإمبراطوري الحادّ التي برزت أسبوعًا بعد أسبوع؛ وهو لا يرمي أيضًا إلى وصف ما جرى من إعدام ٣٥٧ شخصًا ممّن حُمّلوا مسؤوليةَ الشغب أمام أعين الدمشقيين اللاّمبالين، ولا إلى تعداد المئات من حوادث النفي والغرامات والتجنيد الإلزامي التي فُرِضَتْ على سكّان المدينة.[٥] الأحرى أنّني في الوقت الذي أعترف فيه بالفروق الكثيرة بين المبعوثين المتنافسين وبتعقيد الدبلوماسية التي حَكمتْ إعادةَ النظام في سوريا، إنّما أركّز هنا على كيفية إنتاج معرفة بالطائفية بوصفها مناهضةً للحداثة، وسبب ردّ فؤاد باشا وزملائه الأوروبيين عنفَ الطائفية الحديثة إلى ميدان التعصّب القَبَلي. ولا شكّ في أنّ رعب الشغب في دمشق قد أثّر في السرديّات العثمانية والأوروبية المتعلّقة بالعنف الريفي في جبل لبنان وأطّرَها، خاصّةً أنّ حوادث دمشق كانت أشدّ إزعاجًا للعثمانيين نظرًا إلى أهمّية دمشق الرمزية والتاريخية والدينية ونظرًا إلى كون مرتكبي المذابح من المسلمين السنّة. ولا شكّ أيضًا في أنّ الأوروبيين والعثمانيين اتّكأوا إلى التصوّرات القائمة عن جبل لبنان. ولذا، فإنّ غاية هذا الفصل هي إلقاء الضوء على كيفية الاهتمامات والتصوّرات العثمانية والأوروبية في خطاب عن طائفيةٍ مناهضةٍ للحداثة صراحةً. والأهمّ هو تبيان الكيفية التي عَمِلَ بها هذا الخطاب، الذي تنامى انطلاقًا من إرهاب العقاب الذي فرضته الحكومةُ العثمانية في دمشق، على أن يَعْكس وأن يترافق مع الإعادة النهائية للنظام الاجتماعي النخبوي في جبل لبنان.

منصّة الإرهاب

تمثّلت المهمّة الأصعب والأهمّ التي كرَّس لها فؤاد باشا كلَّ جهوده في إعادة

تأكيد سيادة السلطان عبد المجيد المطلقة على محيط عثماني أُدمِجَ اقتصاديًا وثقافيًا بل وعسكريًا في إطار الهيمنة الأوروبية. ففي ما يتجاوز استعادة النظام والحدّ من تعدّيات القوى الأوروبية ـ وهي مهمّة ازداد تعقيدُها لوجود الجنرال الفرنسي دي بوفور دوتبول المفعم بالزهو والخيلاء ـ حاول فؤاد باشا أن يستعيد احتكار العنف الرسمي والشرعي من أيدي الرعايا «الجهّال.»[٦] فكان من بين أعماله الأولى تحذيرُ مسيحيي جبل لبنان في مطلع تشرين الأوّل من عدم السماح للرعايا بممارسة الثأر، لأنّ ذلك حقٌّ مقصور على الحكومة.[٧]

إذن، كان الانتقام والعنف الذي نبع منه ضمن صلاحيات الدولة الحديثة؛ فمكانَ أهواء الرعايا ونزاعاتهم الـ «قديمة السريان،» وفوقها، كان ثمّة الدولةُ، وبصورةٍ أخصَّ الدولةُ الحديثة، التي يحقّ لها أن تستخدم العنف.[٨] ولقد غرس فؤاد باشا هذه الفكرة البسيطة في أذهان رعايا جبل لبنان الشديدي العناد. ولم يكن لديه، ولا لدى حليم باشا، القائدِ العسكريّ المسؤولِ عن قمع السكّان و«ضبطهم،» أدنى درجة من الشكّ في أنّ ما حدث سنة ١٨٦٠ لا يمتّ إلى العالم الحديث بأيّة صلة. وقد وجّه فؤاد باشا جهودَه منذ البداية، بوصفه واحدًا من رجالات «التنظيمات» الكبار في الدولة، إلى إزالةِ ما لطّخ صورةَ الإمبراطورية في الداخل أو الخارج.[٩] ورأى أنّ من واجبه أن يمثّل الإمبراطورية «الحقّة» ـ أيْ مركزَها وإصلاحييها وسلطانَها ـ بإدانته القوية للحكّام المحليين «الجبناء» الذين «لطّخوا شرفَ الجيش العثماني» وشجبِهِ الشديدِ للقادة «المهملين» الذين راحوا يراقبون مذبحة الرعايا المسيحيين في جبل لبنان دون أن يحرّكوا ساكنًا.[١٠] ولم يكن هذا مجرّد موقف عامّ لتسكين المخاوف الأوروبية: ذلك أنّ فؤاد باشا راح يعبّر عن الموقف ذاته مرّةً بعد مرّة في رسائله السرّيّة إلى الأستانة.[١١] فتحديث الإمبراطورية العثمانية، بل قابليّة هذه الإمبراطورية للحياة، هو ما كان موضع رهان. ولذا أكّد أنّه إنْ لم يُقَمْ بما ينبغي في مواجهة «الفساد» في سوريا، فإنّ القوى الأوروبية سوف تزيد من تعدّياتها على السيادة العثمانية وستَفْقد الدولةُ العثمانية حقوقَها في أن تكون قوّةً حديثة.

والحقّ أنّ الموظّفين العثمانيين، رغم إدراكهم أنّ الوجود الفرنسي في سوريا يهدّد «بجلب. . . مشاكل وأخطار جمّة،» كانوا يعلمون أنّ الدراما السورية كانت

تؤدّى على منصّة أوسع بكثير من المنصّة الإقليمية.[١٢] ولقد اعترف فؤاد باشا بأنّ «العالم ينتظر إنفاذَ العدل الإمبراطوري.»[١٣] ورأى في مقاضاة «أشقياء» عام ١٨٦٠ فرصةً لإعادة اصطفاف الإمبراطورية العثمانية مع أوروبا؛ إذ كان يرمي إلى الالتفاف على الانتقاد الأوروبي لـ «البربرية» العثمانية عن طريق اتّخاذ عقوباتٍ حديثةٍ يُضرَب بها المثل وكانت محلّ مطالبة شديدة سواء من قِبَل القوى الأوروبية أو إرادة السلطان العليّة.[١٤]

ولقد أوضح فؤاد باشا أنّ تبرير العقاب يستند إلى مصدرين منفصلين لكنّهما مترابطان. أوّلهما مصدر تقليدي يتمثّل في دور السلطان بوصفه الحكم العادل والحاكم الرحيم. ومن هنا جاء ما قاله فؤاد باشا لسكّان دمشق من أنّ السلطان العثماني، المصغي لصوت العدل، قد تلقّى بمزيد من الحزن والنفور والغضب أخبارَ الأعمال الشنيعة من قتل ونهب وسلب للبيوت وتعدّيات عامّة.[١٥] أمّا المصدر الثاني فيتمثّل في إعادة تفعيل امتيازات السلطان التقليدية عبر خطاب عن الحداثة. ولذا أعاد فؤاد باشا صياغة القوى السلطانية المطلقة لكي يُظْهِر أنّ سلطان عهد «التنظيمات» يقف على مسافة واحدة من جميع رعاياه بصرف النظر عن عقيدتهم الدينية، وذلك انسجامًا مع مبادئ الحضارة الحديثة. ولقد أكّد على هذا التغيّر في إعلان أصدره في ٢١ أيلول ١٨٦٠ مفادُه أنّ المعاملة الوحشية التي أنزلها الفسادُ بالرعايا المسيحيين في جبل لبنان ــ وهم مساوون في الحقوق بحسب الشريعة والقانون ــ قد سبّبتْ أذًى أثار رحمةَ الجلالة الإمبراطورية المعروفة للجميع.[١٦] كما ألحّ على أنّ العقوبات لا تستمدّ شرعيّتها من السلطان وحده بل أيضًا من حداثةٍ راحت الإمبراطورية العثمانية تدّعيها وتطالب بها. وهكذا أعلن أنّ الباب العالي، الذي لا يقبل أبدًا أن ينزل أدنى ضرر أو عدوان بأيّ من فئات رعايا الإمبراطورية الذين لاذوا بحمايته، وانطلاقًا من كون الأحداث تخالف مبدأ الحضارة الساري في الدنيا وتمثّل خرقًا للحدود من جميع النواحي، قد قرّر، تمشّيًا مع واجبه في ضمان العدل، معاقبةَ الضالعين في الحوادث.[١٧]

هكذا كان للعقاب أساسُه الأخلاقي الذي يتعدّى التقليد أو التراث. أمّا أداتُه فكانت، ولا عجب، الجيشَ العثماني الذي أُصْلِح.[١٨] ولطالما ركّز المؤرّخون على تسابق الجيش العثماني مع الجيش الفرنسي لاستعادة النظام، لكنّهم لم يروا

أنّ وجهًا مهمًّا آخر، هو استخدام الجيش النظامي، كان يرمي إلى تسليط الضوء على حداثة هذا الجيش وانضباطه بخلاف الفوضى المزعومة لدى سكّان سوريا. فالجيش النظامي الذي استُخْدِم في سوريا، بوصفه ممثّلاً للحداثة ومكافئًا للجيش الفرنسي، كان مثالاً للأمّة الحديثة. ولقد ذكّر فؤاد باشا هؤلاء العساكرَ بأنّ أهالي هذه المنطقة خالفوا مشيئةَ السلطان بما سبّبوه من فساد ومذابح، وبأنّ السلطان قد اختاره قائدًا لهم لإحلال السلام والأمن ومعاقبة مرتكبي الأفعال الشنيعة. وذكّرهم أيضًا بأنّ الجندي يدُ السلطان، والسلطان يدُ العدل: فهو يَضرب على أيدي الظالمين ويهتمّ لأمر المظلومين؛ «فدعونا نُظْهِر للجميع جدارة الجندي وقيمته، ودعوا جميعَ مواطنينا يعرفوا عدل سلطاننا.»[١٩]

ومن غير أيّ مَلْمَح من ملامح السخرية، قدّم فؤاد باشا رؤيةَ «التنظيمات» العثمانية إلى سوريا على رأس حربة. فقد قال لجنوده إنّ «كلّ رعايا الدولة هم مواطنوكم.»[٢٠] وهو يرى أنّ الإرهاب الوشيك عنف محترف ومنظّم وإصلاحيّ قبل كلّ شيء، تُقرّه الدولةُ كما يُقرّه الدّينُ. «انسجامًا مع الشريعة، فإنّ المطلوب من كلّ واحد منكم أن يحمي حياةَ وأملاكَ وكرامةَ كلّ واحد من رعايا الإمبراطورية دون أيّ تمييز.»[٢١]

وبتهيئة فؤاد باشا المنصّةَ على هذا النحو، مستعيدًا صورةَ الإمبراطورية وعباءةَ الدّين الحقّ، ومقيمًا الصلةَ بين كلّ ذلك وبين تصوّرٍ للحداثة التي يقف وراءها عساكرُ السلطان وعساكرُ فرنسا، انطلق الإرهابُ. ولقد كتب فؤاد باشا إلى الأستانة يُعْلمها بالإعدامات الجماعية التي أُنْزِلَتْ بمن اشتُبه بأنّهم وراء حوادث الشغب في دمشق: «قد يبدو قاسيًا أن تَقْتل كلّ هذا العدد من الرّجال في يوم واحد، إلاّ أنّ هول الجريمة وأثرها في العالم يبرّران الحاجةَ إلى هذا النوع من التكفير الشديد والعقاب الأخلاقي. ويبدو أنّ من المحتوم والضروري أنْ تُخْضَع [المدينة] لبعض الوقت.»[٢٢] ولقد وافق الفرنسيون على ذلك، إذ يعترف أحدُ الكولونيلات بأنّ مبعوث الباب العالي قد روّع المدينة.[٢٣] أمّا من وجهة نظر سكّان دمشق، على الأقلّ تلك الحفنة من الوجهاء الذين تَركوا وراءهم وصفًا للإرهاب كما رأوه، فإنّ المذابح والعقوبات دَلّت على عالم ينقلب رأسًا على عقب وعلى عنف لا يُمْكن الفهمَ التقليديَّ أن يبرّره. ففي دمشق، تعرّض العامّةُ

أوّلاً، ثمّ الوجهاءُ بعدهم، للجمع والنفي والشنق والإعدام رميًا بالرصاص. وما كان لأحد أن يعرف متى يحين دورُه في الإدانة والسوْق إلى مصير مجهول. وتحكي يوميّاتُ قاضٍ دمشقي كيف كان المنفيّون يُجْبَرُون على السير وهم مقيَّدون بالأصفاد منذ الصباح الباكر إلى أن يصلوا إلى بيروت، حيث يَسْخر منهم المسيحيون ويهينونهم قائلين: أين سيوفكم الآن؟ إنّهم يأخذونكم إلى حبل المشنقة، وغدًا نذهب إلى دمشق؛ لقد طردناكم وأخذنا بيوتكم.[٢٤] وسواء أكانت مثلُ هذه القصص صحيحة أم لا، فإنها تشير إلى الاغتراب الذي أحسّ به مسلمو المدينة حين تزايد الخوفُ والمحنةُ على جميع المسلمين.[٢٥] أمّا مشايخ الدروز في جبل لبنان فقد اضطروا إلى الفرار بأرواحهم بعد أن أطاع العديدُ منهم، ومن بينهم سعيد جنبلاط، أوامرَ فؤاد باشا بالمثول أمامه ليجدوا أنفسَهم في السجن. وراحت السلطات تتعقّب هؤلاء الفارّين كما «الأشقياء،» فصادرتْ أملاكَهم ومواشيَهم وغاباتهم. كما أُلغيت المقاطعة الدرزية من جبل لبنان المُقَسّم، ووُضِعَتْ المنطقة تحت الأحكام العرفيّة.[٢٦] وذُكر أنّ التعذيب كان الوسيلة لانتزاع الاعتراف.[٢٧] وفي هذه الأثناء، راح فؤاد باشا يتفاخر بأنّ المئات اعتُقلوا في غارات شنّها العثمانيون وبلغتْ من الفعاليّة أنّها لم يكن يُسْمَع لها أيُّ صوت ولم تُسبِّب في اهتزاز ورقة عشبٍ واحدة.[٢٨] أمّا المسيحيون، الذين يتمتّعون بحماية فرنسا، فلم يمسّهم أحد.

غير أنّ الحداثة التي تبجّح بها فؤاد باشا بشأن حملته تكشّفتْ لدى تطبيق ما جرى من إرهاب على أنّها ليست بالسلاسة والتنظيم اللذيْن بدت بهما في الدوائر الحواضرية: فخلفَ عقاب «الهَمَج» السوريين الذي صُفِّق له كثيرًا كانت تقف الحقيقةُ البشعةُ المتمثّلة في العنف المنظّم والمنهجي الذي لم يستخدمه المشاغبون. ولقد كان هذا العنف، في جوهره، ضَرْبًا من الإرهاب الفجّ الذي يرمي إلى إخراس السكّان، ولم يكن نابعًا من إحساس بالإحباط أو الاغتراب بل من سياسة إمبراطورية متعمّدة تريد أن «تَضْبط» جمهورَ سوريا. فهذا الإرهاب كان يلقي قناعًا على غايةٍ رجعيةٍ في جوهرها، هي إبعادُ التابع عن السياسة مرّةً وإلى الأبد، وإعادةُ ترسيخ ما اختُرِقَ من خطوط التراتبيّة بتخليص معنى أوروبا و«التنظيمات» من الفهم الشعبي. ونظرًا إلى القوّة العسكرية الساحقة التي كانت تحت تصرّف فؤاد باشا وما أصاب السكّان المحلّيّين من إنهاك ويأس بعد

الحرب، فقد سار فؤاد باشا إلى لبنان دون أن يجد مَنْ يقف في وجهه؛ بل إنّ النخب المسيحية رحّبتْ به علانيةً، لكي يدير العدل بلا شكّ وإنّما أيضًا لكي يوجّه الضربة القاضية إلى التأويلات الشعبية للإصلاح العثماني.

إنتاج المعرفة

ضمن هذا السياق من الإرهاب بُذلتْ أقصى الجهود لتصوير الحراك الطائفي سابقًا على الحداثة. فالضبط والمعاقبة سارا جنبًا إلى جنب مع إنتاج معرفة بالطائفية أعفت الدولةَ العثمانية والقوى الأوروبيةَ من أيّة مسؤولية عن الاضطرابات، وقَصَرت الصراعَ على مشهد طائفي قَبَلي مزعوم وناءٍ بالمعنى الفيزيقي والزمني عن المراكز المتروبولية. وبخلاف حلول شكيب أفندي وخورشيد باشا، والتي كانت تقوم على مبدإ «مضى ما مضى» أو «عفى الله عمّا مضى،» فإنّ غاية فؤاد باشا لم تكن إلغاء الماضي بل إقامة قطيعة واضحة معه. فالهدف الظاهري لم يكن نسيانَ العنف الأخير أو الزعمَ بأنّ شيئًا لم يحصل، بل العقابُ ووضعُ حدٍّ للأحداث وخلقُ ذاكرة ثابتة ودائمة عن إمبراطورية حديثة هامشًا ومحيطًا. ومع هذا فإنّ المبدأ الأساسي في ١٨٦٠ كان نفسه في ١٨٤٥، ألا وهو: إعادة النظام الاجتماعي. وكانت الغاية هي إعادة نقش معنى الإصلاح ضمن تصوّر تراتبيّ للمجتمع يجري ــ كما العقوباتُ ــ من المركز الإمبراطوري إلى المحيط بطريقة تعسّفيّة ومطلقة.[٢٩]

اتّبع مسارُ العدالة في جبل لبنان صيغةً بسيطةً. فتبعًا لفؤاد باشا وزملائه الأوروبيين، ما كان للمقاتل الطائفي العادي أن يتصرّف عن اختيار وإرادة. ولذا شعروا أنّ أحدًا ما لا بدّ أن يكون وراء العنف لأنّه، كما لاحظ القنصلُ البريطاني منذ بداية الصراع، «يتعذّر الافتراضُ بأنّ شرذمة من الفلاّحين لا عضد لها تُخاطر بمعاكسة سلطة الباب العالي.»[٣٠] فالأهالي لم يتصرّفوا عن أيّ إدراك سياسي بل انطلاقًا من غريزة أصليّة مزعومة. وكان الرّأي المقبول بين المحقّقين في القلاقل هو أنّ العنف الطائفي الشعبي أمر غريزي ولاعقلاني؛ وهو، في أفضل الأحوال، ضَرْبٌ من أفعال الأشقياء وقطّاع الطرق. وبالنسبة إلى فؤاد باشا المديني

والمثقّف، فإنّ لهذه القناعة معناها إذْ كانت تفيد من ــ وتتجاوز أيضًا ــ إيديولوجيا عثمانية كلاسيكية سائدة تساوي بين الرعيّة الصالحة والرعيّة المطيعة والساكنة. فإذا انتقل الأهالي إلى حيّز العصيان وعدم الإطاعة فلا بدّ أن يكون أحدٌ ما قد استغلّ أهواءهم البسيطة والهمجية. ولطالما اتّهمتْ تقاريرُ فؤاد باشا الأهاليَ بالتصرّف انطلاقًا من «شيءٍ بالغِ القِدَم» ومن «صراع قديم.»(٣١)

كان على المبعوثين الأوروبيين أن يتعاونوا مع فؤاد باشا، برغم خلافاتهم الشديدة على مدى العقاب وعلى الطرف البادئ بالحرب. ولقد اتّفق ممثّلو اللّجنة الدولية على أنّ ما حدث في جبل لبنان ليس سوى «ثمرة حتميّة لتقاليد بلادهم.» بل إنّ المندوب البريطاني لم يَرَ أنّ من العدل «الأخذ بمقياس الأخلاق الأوروبي لتقويم جرمِ قومٍ من الفلاّحين الجهلة الذين استجابوا بصورة عمياء لما طلبه زعماؤهم منهم.»(٣٢) واعترف اللّورد دوفرين، المندوبُ البريطاني في اللّجنة الدولية، بأنّ «سوريا مأهولة بعشر جنسيّات مختلفة بعيدة عن التمدّن، تُقَسَم إلى ١٧ طائفة متعصّبة لمذهبها.» ورأى أنّ الدروز والموارنة «قبيلتان» تتميّزان بأنّهما «لا تَخْضعان لقانون ونظام،» وهو ما يعني أنّ سلوكهما الأخير منسجم مع طبيعتهما.(٣٣) وهذا ما وافق عليه السفيرُ البريطاني في الأستانة قائلاً: «أعتقد أنّه ليس مستغربًا حين يقوم شعبٌ همجيٌّ بمهاجمة آخر أن يردّ هذا الآخرُ الهجومَ بطريقة همجية. وما يجري وسط مثل هذا الشعب لا يمكن الحكمُ عليه بالرجوع إلى عادات الدول الراقية في أوروبا الغربية وإلى مسالكها وآرائها وحضارتها.»(٣٤) أمّا مندوب النمسا فأنكر بشدّة أن يكون للدروز أيّ حقّ في «أن يحملوا اسمَ وطن.»(٣٥)

ألحّ المندوبون وفؤاد باشا على استحضار مشهد قَبَلِيّ لا يمكن ــ وِفْقَه ــ لعقلانيّةِ الحضارة الحديثة أن تقوم بالعنف أو تبرّره أو تفسّره. ومن ثمّ راحت مثل هذه الصياغة تلتمس السؤالَ عمّن يُلام، إذنْ، إنْ لم يكن أولئك الجبليّون الهمج؟ ولقد اتّفقوا على أمر واحد، هو أنّ اللّوم يجب أن يقع على النخب، ولكنّهم لم يتّفقوا على درجات الخطإ المتفاوتة التي تَفْصل الحكومةَ العثمانية المحلّية عن الوجهاء ورجال الدين المحلّيين. ولقد أشارت الحكومة العثمانية، منذ البداية، إلى أنْ لا أدلّة تشكّل أساسًا لمحاكمة الوالي المحلّي وإدارته، إلاّ إهمالهم.

وهكذا اتُّهِمَ خورشيد باشا، مثلاً، بأنّه تَرَكَ نفسَه «يقع تحت التأثير [الخبيث]» الذي مارسه عليه المحلّيّون، ولذا عُزِل من منصبه.[٣٦] أمّا حاكم دير القمر التركي فقد أُعْدِمَ بحجّة أنّه «فشل في القيام بواجبه في أن يردّ بالقوّة الأشقياءَ الذين قاموا بالسلب والنهب والقتل وهاجموا المسيحيين بوجود العساكر [العثمانية].»[٣٧] كما تمّ استجواب طاهر باشا، الذي أرسله خورشيد أثناء الحرب للفصل بين الطرفين، وحُكِمَ عليه بالسجن المؤبّد لأنّه استسلم لـ «وعود الدروز الكاذبة،» ولذا لم يقم فورًا بتفريق المقاتلين الدروز أو مسيحيي كسروان الذين اجتازوا معسكره بأعلامهم وبسائر شعارات الحرب متّجهين إلى قريتي بعبدا والحدث.[٣٨]

عَمِلَت الجهودُ التي بذلها فؤاد باشا لتحويل اللّوم (إنْ لم يكن المسؤولية الأساسية) عن الحكومة المحلّية على اعتبار النخب المحلّيّة متّهمًا وحيدًا. والحقّ أنّ هذه النخب غدت كبش فداء لحكمةٍ إمبراطورية لم تستطع أن تتصوّر أن يكون للأهالي نشاطُهم الشعبي المستقل والعقلاني الذي يناقض كاملَ بنية الحكم العثماني البطريركي والمُحْسِن (نظريًّا). كما غدت هذه النخب أيضًا كبش فداء لحكمةٍ أوروبية استعمارية رفضتْ أن تتقبّل ما للحراكات الطائفية من طابع شعبي وإصلاحي وآثرتْ آراءً تمدّ بجذورها الراسخة في مشهد قَبَلِيّ سابقٍ على الحداثة. هكذا جُعِلَت النخبُ المحلّية والحكومةُ العثمانية الإقليمية تدفع الثمن كلّه عن العواقب الكارثية التي نبعتْ، في جزئها الأعظم، من القرار الأوروبي ـ العثماني تقسيمَ جبل لبنان. والحال أنّ هذه النتيجة كان ينبغي توقُّعُها إلى حدٍّ ما بالنظر إلى الافتراضات والمزاعم التي أطلقها الوجهاءُ المسيحيون والدروز خلال العقدين الماضيين بوصفهم ممثّلين لطائفتَيْهم. لقد تمسّكوا بكلامهم وبإعلاناتهم الزائفة بأنّهم زعماء طائفتَيْهم. غير أنّ طائفتَيْهم هاتين غدرتا بهم عامَ ١٨٦٠ بطرق لا تُحصى: بالعصيان، وبتعثّر ظهورهما في المكان المناسب والزمان المناسب، وبالتجاوزات التي ارتكبتاها، وبانفلاتهما العام وخروجهما عن السيطرة. أمّا فؤاد باشا فقد أعلن أنّ الموارنة، «بتأثيرٍ من زعمائهم الروحيين الفاسدين الذين لا يَخْدمون سوى أنفسهم على نحوٍ مشين،» هم الذين بدأوا الصراعَ بمهاجمة الدروز والحكومة المحلّيّة.[٣٩] في حين شجب البريطانيون، بدورهم، ما اعتبروه مكائد المطران عون، الذي اتّهموه بأنّه «أسقفٌ عديمُ الضمير، يُثْبِتُ طموحُه وشغفُه بالمكائد ما لدى المرء من تصوّر عن أسوإ نماذج قساوسة العصور الوسطى.»[٤٠]

ومع هذا، فإنّ مَنْ حوكموا هم الوجهاء الدروز لا رجالُ الدّين الموارنة؛ إذ تُرِك أولئك الوجهاء بلا راعٍ نافذٍ يقيهم إرهابَ العدل الإمبراطوري.

ولقد قام عقابُهم، في حقيقة الأمر، على أساس قانون الجزاء العثماني لعام ١٨٥٨ والمنسوخ عن قانون فرنسي.[41] وكان لمنطق القانون العثماني ذاته أن يَجعل من الضروري تحديدَ «زعماء» الحركة الفاسدة تحديدًا دقيقًا. وعلى سبيل المثال، فقد حُكِمَ على سعيد جنبلاط بالموت على الأسس التالية: «بخصوص كوائن الجبل، لقد ثَبَتَ أنّ سعيد جنبلاط، الأميرَ الدرزي الذي يُحَاكَم... على الرّغم من إنكاره الجرائم المنسوبة إليه، قد وُجِدَ [مذنبًا] بمهاجمة رعايا الدولة العثمانية وبالتمرّد كونه قاد المتمرّدين. ولذا حُكِمَ عليه بالإعدام وفقًا للمواد ٥٥ و٥٦ و٥٧ من قانون الجزاء الإمبراطوري.»[42]

لا شكّ في أنّ مقاضاة العثمانيين مَنْ دعاهم فؤاد باشا «شياطين حقيقيين» قد أسهمتْ في بلورة خطاب راسخ يَعْتبر الدرزيَّ شقيًّا أو قاطعَ طريق.[43] غير أنّ هذه المقاضاة أعادت تفعيل هذا الخطاب عن طريق الإلحاح على الأساس القانوني لمحاكمتهم، وهو أساسٌ يكمن في مجموعة منظّمة من القوانين المستمدّة من واحدة من أعظم الأمم الحديثة في ذلك الزمن. وتَذْكر بنودُ هذه القوانين بوجه خاصّ «تسبيبَ الفساد» أو «التحريض» و«الإثارة» كمُوجِبات للعقاب. فبسبب هذه الجرائم، اعتُبِرَ سعيد جنبلاط «متمرّدًا» على الدولة العثمانية. ولا شيء كان أبعدَ من هذا عن الحقيقة، غير أنّ الأهمّيّة لم تكن تكمن في صحّة هذه الاتّهامات وإنّما في ظهورها بحدّ ذاته. فقد ذكّر فؤاد باشا المندوب العثماني إلى اللّجنة بأنّه «يجب الاقتصارُ على قطع رؤوس مثيري الشعب بما لهم من نفوذ اجتماعي، أو مَنْ جرحوا الإنسانيةَ في صميم قلبها بكثرة جناياتهم الفظيعة.»[44]

بل إنّ محاكمة الوجهاء الدروز وعقوبتهم مضتا شوطًا بعيدًا باتّجاه إرضاء ما دعاه فؤاد باشا «ضميرَ العالم المتمدّن.»[45] وقد استعادت هذه المحاكمةُ الاستعارةَ المتعلّقةَ بالإنعام السلطاني الذي انتُهِكَ بكلّ فظاظة في اضطراب عام ١٨٦٠. كما أعادت لمَّ شتات النظام الاجتماعي المُحَطّم. والأهمّ من ذلك كلّه أنّها رسّختْ رؤيةَ فؤاد باشا الثابتة التي مفادُها أنّ الانتماء إلى المجتمع العثماني الحديث أو hemsehrilik (المواطنيّة) يعني تقبّل النظام الاجتماعي، وقبولَ المرء

منزلَته في الحياة، والرّضوخَ دون اعتراض لمشيئة السلطان. فما جعل سعيد جنبلاط «متمرّدًا» هو تقصيره في القيام بواجبه وفي تحمّل مسؤوليّته عن ردع أتباعه والسيطرة عليهم. وهي الجريمة التي اتُّهِمَ بها بقيّةُ الوجهاء الدروز الذين طُبِّقَتْ عليهم الموادُّ ذاتُها. فحسين تلحوق حُكِمَ عليه بالموت لأنّه، برغم كونه مقاطعجيًّا يُفترض به «أن يَصُون حياةَ مسيحيي إقطاعته ويَمْنع الدروزَ من الاعتداء،» قد «تولّى قيادةَ العصابات الثائرة التي انقضّتْ على رعايا الحضرة الشاهانيّة.»[٤٦] وما انطوتْ عليه كلُّ هذه الاتّهامات، لكنّه خرج إلى العلن في التقارير والمذكّرات التي أفضت إلى العقوبات، هو أنّ دخول الأهالي ميدانَ السياسة لا بدّ أن يكون بدائيًّا لا واعيًا، مسألةَ تلاعبٍ لا أمرًا مستقلًّا، شأنًا تآمريًّا لا قضيّةً عفويّة.

كان تصديق أنّ النخبة هي التي قادت الحركة، ولومَ الزعامة الروحية المارونية، ومحاكمةَ الوجهاء الدروز أمرًا مختلفًا عن إثبات هذه التّهم، خاصّةً أنّ الزعماء الدروز رَفَضوا صراحةً أن يقرّوا بمسؤوليّتهم عمّا حدث.[٤٧] ولذا، كان جمعُ الأدلّة خطوةً حاسمة في إنتاج معرفة بالطائفية بوصفها اتّجاهًا بدائيًّا تلاعَبَ به الوجهاءُ الدروزُ وحوّلوه إلى نتيجةٍ مرعبة. وبدا أيضًا أنّ هذا الإلحاح على الأدلّة يلقي الضوء على التمييز الذي بذل فؤاد باشا قصاراه لكي يقيّمه في منزلة تقع بين العقاب الحديث القانوني المنظّم و«الفتنة» القَبَليّة. غير أنّ تدبّر الأدلّة كان يُوضح أيضًا الطبيعةَ الرجعيةَ التي ميّزت العقابَ الحديث. فاستجواب الوجهاء الدروز والموظّفين المحلّيّين كان بمثابة نسخة عن المنطق الذي يَحْكم قلّةً من الرّجال المقتنعين بوجود مؤامرة نخبوية تفسّر انبعاثَ الأهواء القَبَلية. ولقد قام هؤلاء الرّجال بتأطير المجريات برمّتها حول سؤال واحد: مَنْ هو زعيم المؤامرة؟ وكما قالت اللّجنة نفسُها، فإنّ هدفها كان يتمثّل في «البحث في منشإ كوائن سوريا وأسبابها، وبيان درجة مسؤولية زعماء الفتنة وأرباب الإدارة المحلّيّة، والسهرِ على معاقبة الجناة.»[٤٨]

ولهذه الغاية، تمّ اعتقالُ الرّجال واحدًا إثر آخر وسوقُهُم أمام لجنتين منفصلتين: محكمة عسكرية عرفية عثمانية تقيم عدالتَها باسم السلطان، واللّجنة الدولية التي أُريد لها أن تُشْرف على التحقيقات وتساعد فيها. وباستدعاء الوجهاء الدروز والموظّفين

المحليّين للمثول أمام ضبّاط أتراك من أعلى المراتب، وأمام وزير خارجية يعرفونه بالاسم دون أن يروه، وأمام مندوبين أوروبيين بمن فيهم اللّورد دوفيرين (الذي كان في الحادية والعشرين من عمره ويَحْسب نفسَه خبيرًا بشؤون سوريا «القَبَلِيّة» بعد أن أمضى بعضَ الوقت في صيد التماسيح في نهر النيل)، فإنّ أولئك الوجهاء والموظّفين غدوا أمام مصير مجهول.[٤٩] فحين كان أولئك الرّجال يستجوبون الوجهاءَ الدروز والموظّفين المحلّيين، لم تكن الأسئلة دقيقةً. فمثلاً سُئِلَ أحمد أفندي، الذي يعمل مديرًا للأملاك، عن سبب عقده «القاءات سرّيّة» مع وصفي أفندي، سكرتير خورشيد باشا.[٥٠] كما سُئِلَ لماذا ضَلَّلَ «الباشا بإشارته عليه أن يمضي إلى الحازميّة وألاّ يطلق النار على الدروز.» فلم يكن أمام أحمد أفندي إلاّ أن قال: «لا يمكن تضليلُ شخص مثل خورشيد باشا. ومَنْ أنا كي أسُوقه إلى الغلط؟ الباشا ليس جديدًا على الحكم. مضى عليه هنا ثلاث سنوات. وهو ليس بحاجة إلى مشورتي على الإطلاق. ولم أشِرْ عليه بالذهاب إلى الحازميّة، ولم أقُلْ له ألاّ يطلق النار على الدروز.» غير أنّ إنكار أحمد أفندي لم ينفع، فجُرِّد من رتبته وسُجِن، بعد أن أدانته المحكمة العثمانية بتقديم «الدعم المعنوي» للدروز، وذلك بشهادة المسيحيين والقناصل الأوروبيين.[٥١]

أمّا استجواب الوجيه الدرزي حسين تلحوق فيلقي مزيدًا من الضوء على رغبةِ المندوبين في الكشف عن مؤامرة مزعومة. فقد سُئِلَ: «لماذا لم تَمْنع الدروزَ في مقاطعتك من المشاركة في الحرب الأهلية في لبنان؟» فأنكر تورّطه، وأجاب: «نحن لم نغادر مقاطعتنا أبدًا.» وقال المندوبون: «لا بدّ أنّك تعلم، بما أنّك مقاطعجي، مشاعرَ الناس قبل اندلاع الحرب الأهلية.» فأجاب، ناهلاً من مَعِينِ لغة النظام القديم، بأنّ «جميع الأهالي في مقاطعتنا من الفلاحين، ولذا فهم لا يحملون أيّة آراء.» وفي إشارةٍ إلى حادث محدّد، طَلَبت المحكمةُ من تلحوق أن يُعْلمها بالسبب الذي دفعه إلى حمل السلاح أثناء الحرب، فأجاب: «كيف يمكن أن أتحرّك بلا سلاح، خاصّةً أنّ المسيحيين قبل يومين قَتَلوا درزيَّيْن محترمينْ؟» وسألته المحكمة مُحْبَطَةً: «هل شَهِدْتَ أيّة معركة؟» فأجاب تلحوق بالنفي. وحين سُئِلَ: «مَنْ كان زعماء الدروز في تلك الواقعة؟» أجاب: «لم يكن لهم زعماء.» وكانت خاتمة ذلك كله أن حُكِم على حسين تلحوق بالموت.[٥٢]

فإذا انتقلنا إلى سعيد جنبلاط، وجدنا أنّ المحقّقين لم يتركوا شيئًا إلاّ استقصوه. ومع ذلك لم يجدوا سوى رسالة كتبها جنبلاط تلحّ على مسيحيي جزّين بأن يظلّوا هادئين لأنّه سيعمل على حمايتهم، فضلاً عن وعود ـ اعتُبِرَت لاحقًا ضَرْبًا من الخداع ـ قَطَعَها جنبلاط لطاهر باشا وسواه من الضبّاط بالمحافظة على النظام.[٥٣] أمّا «الدليل» الأشدّ إدانةً فهو صحبتُه لسعيد الأطرش، الدرزي الحوراني الذي إستقبله جنبلاط أثناء القتال.[٥٤] وحين فشل العثمانيون في إيجاد دليل مباشر علىٰ تورّط سعيد جنبلاط في المذابح، وإزاء حصوله على شهادة حسن سلوك من القرويينْ المسيحيين والضبّاط العثمانيين على السواء خلال حرب ١٨٦٠، فقد لجأوا إلى المهجَّرِين المسيحيين الناقمين. وهكذا اتَّهم هؤلاء الرّجالُ المسنّون والنساءُ الذين غدوا معوزين، وبلا مأوى، جنبلاطَ بأنّه نظّم عمليّةَ طردهم من جبل لبنان. وأقسموا أنّ أيّة شهادة يَملكها عنهم قد انتُزِعَتْ منهم بالقسر والإكراه.[٥٥] وفي حين كانت شهادةُ المسيحيين ضدّ جنبلاط مفهومة تمامًا، بل ويُمْكن تصديقُها، فإنّ شهادة ضابِطَيْن عثمانيْين بعد الحرب لم تكن قابلة للتصديق: فعلى الرّغم من أنّهما سبق أن شهدا لصالحه، وعلى الرّغم من اعتراف خورشيد باشا بالجهود التي بذلها جنبلاط لإعادة توطيد النظام، فقد قرّرا فجأةً، وبضغطٍ من فؤاد باشا بلا شكّ، أنّ جنبلاط أكرههما وخدعهما.[٥٦] وهكذا غَيَّرا شهادتهما السابقة مستخدمين عبارات متطابقة.

وبصرف النظر عن مصدر الأدلّة التي وُوجه بها جنبلاط، فقد وُجِدَ مذنبًا. ويعود ذلك أساسًا إلى كونه «الزعيمَ الأكبرَ لجميع رؤساء الدروز وأصحاب الإقطاعات وأعظمهم نفوذًا وأعلاهم مقامًا.»[٥٧] فالحكم عليه بالموت كان يَرْمز، أكثَر من أيّ حكم آخر، إلى طريقة مقاربة العثمانيين لصراع العام ١٨٦٠: إذ ساوَوْا بين المكانة الاجتماعية والمعرفة، وبينها وبين استحقاق اللّوم تاليًا. وكانت غاية فؤاد باشا والمندوبين الدوليين منذ البداية هي إيجاد الأشخاص «المذنبين» الذين زُعِمَ أنّهم سَبّبوا الفتنة. وقد وجدوا في الوجهاء الدروز، وخاصّةً في سعيد جنبلاط، الذي مات في السّجن، كبشَ الفداء اللاّزم. لقد دِينَ هؤلاء، إذن، بسبب منزلتهم الاجتماعية لا بسبب أيّة جرائم اقترفوها، وبذا كفّروا عن أخطاء الآخرين وأحلّوا الدولةَ العثمانيةَ والقوى الأوروبية من كلّ مسؤولية.

نهاية كسروان

كان كربُ السلطان وأساه استعارةً للتعبير عن العدل العثماني. ولقد هَدَفَ عقابُ الوجهاء والموظّفين المحلّيين المذنبين، بمن فيهم خورشيد باشا الذي نُفِيَ، إلى مُداواة المجتمع من علّة داخليّة، وهي فشل الطبقات العليا المفكّرة العاقلة في السيطرة على الطبقات الدنيا التي افتُرِض أنّها منفلتة وجاهلة وغير عاقلة. وكان العقاب يرمي إلى إعادة رسم الحدود الاجتماعية التي تَفْصل الوجهاءَ عن الأهالي. وأُريدَ له التشديدُ على أنّ أمّةً حديثة وسليمة يمكنها، ويُفْتَرَض بها، أن تُنافس أوروبا لا في المجالين العسكري والبيروقراطي فحسب (الذي كان جيشُ «التنظيمات» وفؤاد باشا تجسيدًا لهما) بل في المجال الأخلاقي أيضًا، إذ تأثّر وجدانُ السلطان بالألم الذي «شَعَرَ» به أكثرَ ممّا تأثّرتْ هويّتُه الإسلاميةُ التقليدية ـــ وهذا ما أبرزَ هويّتَه الجديدة المستمدّة من «التنظيمات» بوصفه ملكًا بين الملوك في عائلةٍ متمدّنة من الأمم. وفي التحليل الأخير، فقد افتُرِضَ بالعقاب أن يستعيد التوازن الاجتماعي كما فعلتْ معاهدةُ خورشيد القائمة على مبدأ «مضى ما مضى،» مع اختلاف واحد حاسم يتمثّل في أنّ العنف كان ينبغي أن يُنْفَى إلى الماضي بينما ينبغي للمجتمع أن يندفع إلى الأمام. ولإنجاز ذلك، كان على كلّ شخص أن يعود إلى شُغْله، وأن يقاوم إغراء الأشرار حين يدعونه إلى فساد مُقْبِل، وأن ينتظر البلاغات الإمبراطورية ويطيعها بمجرد صدورها.[٥٨]

ولم يكن ذلك واضحًا في أيّ مكان بقدر وضوحه في كسروان. فبرغم انعدام الثقة بين موظّفي الدولة العثمانية والقناصل الأوروبيين والنخب المحلّيّة فإنّهم كرّسوا اهتمامهم معًا لإزالة العائق الأخير في وجه استعادة النظام الاجتماعي استعادةً كاملة. والحال أنّ فؤاد باشا لم يذكر اسمَ طانيوس شاهين أبدًا. بل إنّ حركة كسروان التي قادها شاهين أُزيلتْ من عالم الوعي الحديث ونُفِيَتْ إلى ميدان اللاعقلانية، شأنها شأن العنف الذي تلاها. وإذْ وَصَفت الحكومةُ العثمانية تمرّدَ كسروان بأنّه «فوضى» و«هيجان،» فإنّها عملتْ أوّلاً على تجريده من معناه الاجتماعي ثمّ حطّمته بالقوّة العسكرية.[٥٩] بل إنّ البطريرك الماروني، مدعومًا بجيشين وبطموح يوسف كرم، وهو وجيه مسيحي عيّنه فؤاد باشا قائمقامًا بصورة

موقّتة، وَجد الشجاعةَ فجأةً بتهديد الموارنة الفقراء الذين واصلوا رفضَهم إعادة أملاك آل الخازن بالحرْم الكنسي.[٦٠]

غير أنّ وضع طانيوس شاهين كان متقلقلاً ومحفوفًا بالمخاطر قبل ذلك. فقد كان محاطًا باللاّجئين المُعْدَمين الذين لم يكن بمقدوره أن يفعل شيئًا من أجلهم، وبرجال دين ضاقوا به ذرعًا منذ فترة طويلة، وبوجهاء يعافون ذكْرَ اسمه، وبدولة عثمانية ترفض مجرّد التفوّه بهذا الاسم. ولقد مثّل شاهين في شخصه ذبولَ الحركة الشعبية. وإذْ راح ضحيّةً لمزاعمه الخاصّة، وبوصفه قائدًا لجيشٍ مسيحي وهميّ ولأهالٍ مسيحيين هم بعدُ أشدُّ تملّصًا وزوغانًا، فقد قَبِلَ إلحاحَ المطران عون على إنهاء تمرّد كسروان. وعلى هذا الأساس، أعلن البيك [طانيوس شاهين] ووكلاءُ القرى الكبرى في كسروان في ٢٩ تمّوز ١٨٦٠ خضوعَهم المطلق وإطاعَتهم لمشيئة السلطان. وهذا الإعلان لم يكن جديدًا في حدّ ذاته ــ إذْ لم يسبق لأصحابه أن اعتبروا أنفسهم متمرّدين على الدولة ــ وكذلك تأكيدُهم على حريّة آل الخازن في أن يعودوا إلى أملاكهم وأرزاقهم. الجديد هو إنكارهم شرعيَّة حركتهم الشعبية، التي باتوا يصفونها بأنّها فتنةٌ أكرههم عليها عن طريق الخداع «أربابُ الفساد» الماكرون.[٦١] ولذا، كان تحرّك يوسف كرم في آذار ١٨٦١ لطرد شاهين من كسروان نهايةً مناسبةً لدراما شهدتْ، خلال السنتين السابقتين، عوامَّ الناس وهم يُدْرِجون معنى الإصلاح في إطار قضية التحرّر الاجتماعي.[٦٢] وهكذا زَحَفَ كرم على ريفون، وبعد مناوشة مع أنصار شاهين، تمّ له احتلالُ القرية ونهبُ منزل شاهين. أمّا قائد ثورة كسروان السابق فقد هرب.[٦٣] وبعد ثلاثة أسابيع، وخلال جولة للجنرال دي بوفور دوتبول في كسروان، عاود شاهين الظهورَ ليرجو القائدَ الفرنسي التوسّطَ له عند كرم. كان مستعدًّا للاستسلام دون قيدٍ أو شرط. وكان منهكًا، ظلًّا محزنًا لما كان عليه في السابق ومجرّدًا من الشجاعة اللامتناهية. وتفضّل الجنرالُ، وتحت رعاية اللعازريين الفرنسيين تمّت المصالحة بين شاهين، البيطارِ الذي عَمِل على قلب الدنيا رأسًا على عقب، وكرم، الذي سعى إلى إعادة الأمور إلى ما كانت عليه. وتحت أنظار فرنسا اليقظة، اتّفق الرجلان على نسيان الماضي.[٦٤] ويمكن القول إنّه كان ثمّة رؤيتان ممثّلتان في ذلك اليوم: أولاهما رؤيةُ النخب التي انتعشتْ من جديد، وكانت ميّالة إلى إلقاء ذكريات تمرّد كسروان و١٨٦٠، خلفها كما كانت

توّاقة إلى استعادة حصّتها «الشرعية» من السياسة المحلّيّة؛ والثانية هي رؤية العامّة المنهَكة، التي لم تكن متيقّنة من مكانتها في مجتمع ما بعد الحرب، وعاجزة عن الابتعاد عن ظلال ١٨٥٩ و١٨٦٠، حين كان لها أن تتمتّع بأجمل ساعاتها. . . وإنْ كانت أحزَنَها.

في تحديد ثقافة الطائفية

وصلتْ قصّةُ العنف الطائفي في جبل لبنان إلى نهايةٍ لها مع إعادة توطيد النظام الاجتماعي. فبعد النظر في عدد من الاقتراحات، من بينها ترحيلُ الدروز خارج جبل لبنان، اتّفق المندوبون الأوروبيون والحكومة العثمانية أخيرًا على إقامة متصرّفيّة جبل لبنان في التاسع من حزيران ١٨٦١. وهكذا أُلغي قرار التقسيم العائد لعام ١٨٤٢ واستُبْدِل به الإعلانُ عن حكومة مستقلّة على رأسها متصرّف مسيحي غير لبناني يكون مسؤولاً أمام الباب العالي مباشرةً.[٦٥] وبدا، في الظاهر، أنّ رتبة المقاطعجي قد أُلغيت. فالمادة السادسة من البروتوكول تنصّ على أنّ «الجميع متساوون أمام القانون.» كما اتُّخذت الإجراءاتُ لمكافحة الفساد الإداري، وتكوينِ قوّة فعّالة ومحترفة من الدرك، فضلاً عن عقلنة النظام الضريبي.[٦٦]

وبأكثر من معنى، فإنّ هذا الحلّ كان يحدّد المشكلةَ المطروحة ويعرّفها. فبالنظر إلى نوبات العنف الطائفي البدائي المزعوم، خارج الاتّجاه السائد للمجتمع العثماني السنّيّ، كان أهالي جبل لبنان تحت حماية الأوروبيين، ومن ثم مختلفين عن رعايا الأقاليم العثمانية الأخرى وأكثر تميّزًا منهم. ولأنّ العثمانيين لم يكن بمقدورهم أن يتجاهلوا الاهتمام الأوروبي بهذا الإقليم «الخاصّ،» فقد أمِلوا في أن يُظهِروا أنّ دورهم في جبل لبنان سوف يكون منذ الآن فصاعدًا دورَ القوة التحديثيّة؛ ولذا سوف يَحْكمون المنطقة بصورة مباشرة بدلاً من تركها لرحمة النخب المحلّيّة الفاسدة. وهكذا كانت إقامة المتصرّفية إعلانًا عن نيّة العثمانيين سَدَّ منابع السخط القَبَليّ المزعوم. ولقد ألمع فؤاد باشا إلى الكثير حين ربط إعلانَ القواعد الجديدة في جبل لبنان بالأمن والنظام العامّ وتفاني الحكومة في سبيل «الاستقرار والتقدّم.»[٦٧] أمّا ضرورة أن يكون المتصرّف مسيحيًا، وضرورة أن

توافق القوى الأوروبية على تعيينه، فلم تكونا متعارضتين مع وجهة الإدارة العثمانية، بل كانتا تعيدان تأكيد ما كان واضحًا منذ البداية في مهمّة فؤاد باشا، ألا وهو الرّغبة في العمل المترادف مع الأوروبيين لجلب المدنية والحداثة إلى منطقة افتُرِض أنّها غير حديثة. وهذه المهمّة الأخيرة كانت مُضَمّنة في «التنظيمات» وكانت بمثابة تمثيل للسيادة العثمانية وهي تُؤَدّى على منصّة دولية. ولقد جاء إعلان المتصرّفيّة ليرمز إلى هذه المهمّة تمامًا. وعندها، في العاشر من محرّم، الخميس ١٨ تمّوز ١٨٦١، وبعد استدعاء النخب والوجهاء المحلّيين ودعوة القناصل الأوروبيين ــ وإنْ بوصفهم «مجرّد مراقبين» ــ قام فؤاد باشا بـ «إفهام» معنى النظام الجديد.[٦٨] وأمام الموظّفين العثمانيين الناطقين بالتركيّة، يحيط بهم ممثّلو فرنسا وبريطانيا والنمسا وبروسيا وروسيا من الجانبين، تمّت تلاوةُ الإعلان بالعربية على حشد الوجهاء والأعيان «المحترمين» في المجتمع المحلّي. كان كلّ شيء منظّمًا، ومُعَدًّا مسبقًا، وعلى نحوٍ منهجيّ، ومطلق، وبلا أيّة شكوك أو تناقضات. ولا حاجة للقول أيضًا إنّ كلّ شيء كان متعارضًا بشدّة مع الفوضى الواضحة القائمة على الأرض والتي أدّت إلى إقامة المتصرّفيّة.

كان ذلك المشهد بمثابة استهلال لثقافة طائفية جديدة، مشهدًا لم يُفْسده سوى نحيب الأرامل المسيحيات، اللّواتي ذكّرن المجتمعين بإلحاح المهمّة التي اضطلعوا بها لقيادة جبل لبنان نحو الحداثة.[٦٩] وهكذا اشترك الوجهاء والقناصل الأوروبيون وأصحابُ المقامات الرفيعة من العثمانيين في احتفالٍ مهيب أعاد ترسيخَ خطوط النظام الاجتماعي. ومن جديد، وضعت الدولة العثمانية نفسَها في موضع الوسيط الشرعي الوحيد بين الجماعات الاجتماعية والطائفية المختلفة، وكذلك ــ وهو الأهمّ ــ في موضع المفسِّر الشرعي الوحيد لمعنى الإصلاح. ولقد توافقت المناسبة مع صعود سلطان جديد إلى العرش، الأمر الذي أسهم في التأكيد على تجدّد القوّة العثمانية وولادتها الجديدة.[٧٠] وكان للسلطة العثمانية ــ ممثّلةً بشخصيْ فؤاد باشا وداود باشا، وهذا الأخير كان أوّل متصرّف في هذه المنطقة التي أُعيد تنظيمُها ــ أن تبعد نفسَها، أكثرَ من أيّ وقت مضى، عن السكّان العاديين الذين بلغتْ بهم الجراةُ حدَّ الدمج بين إصلاح الإمبراطورية العثمانية والتحرّر الاجتماعي والطائفي. فواجب هؤلاء السكّان، كما قال المتصرّف الجديد، هو أن يعودوا إلى موقعهم في المجتمع، وإلاّ فسوف

يواجهون قوّةَ الدولة العثمانية الرهيبة.[٧١]

أعطى فؤاد باشا زمامَ السلطة المطلقة لداود باشا خارج بيروت. ومثلَ رئيسه فؤاد باشا، كان داود باشا، الأرمنيُّ الكاثوليكيُّ الذي تلقّى تعليمَه في مدرسة فرنسية، ودَرَسَ القانونَ، والتحق بوزارة الخارجية، بمثابة تجسيد لـ «التنظيمات.» ومع أنّه كان يتقن الفرنسية والألمانية، والتركية بطبيعة الحال، فإنّه لم يعرف سوى القليل من العربية.[٧٢] وعلاوةً على ذلك، فإنّ تكليفه تمّ دون أدنى تدخّل من رعايا الإمبراطورية أو اكتراث برغباتهم، إذ كان عليهم أن يكتفوا بتقبّل الأمر الواقع في جبل لبنان الجديد. ومع أنّ داود باشا كان مسيحيًا فعلاً، فإنّه كان يمثّل التفكير العثماني الرسمي، وهو تفكير رفض أن يعترف بالبعد الشعبي للإصلاح.

غير أنّ المتصرّفيّة كانت صارمة ودقيقة، على الأقل. فهذا النظام الذي عُرِفَ باسم **النظام الأساسي** Règlement Organique وضع حدودًا دقيقةً للمنطقة الجديدة، التي افتُرِض بها أن تضمّ ستّة أقضية. الأوّل هو الكورة، التي كان سكّانها في معظمهم من المسيحيين الأرثوذكس. والثاني هو الجزء الشمالي من جبل لبنان، ويقع بين الكورة ونهر الكلب (أي كسروان). والثالث هو زحلة ومحيطها. والرابع هو المتن والساحل، ومعظمُ سكّانه من المسيحيين. والخامس هو المنطقة الواقعة جنوبَ طريق بيروت ــ دمشق وصولاً إلى جزّين. والسادس هو جزّين وإقليم التفّاح.[٧٣] وباختصار، فقد خُلِقَتْ خارطةٌ جديدةٌ ألغت، في النهاية، الجغرافيا العائليّة الخاصّة بالنظام القديم. وعلاوةً على ذلك، فقد اشترط البندُ الرابع عشر من الإعلان أن يُسلِّمَ إلى السلطات المختصّة كُلٌّ من يُدان بارتكاب جريمة خارج جبل لبنان ويلتجأ ضمن حدود الجبل. وكان مدلول ذلك واضحًا، إذ قوّض أحدَ أوجه الامتياز الذي تمتّع به الوجهاءُ وارتبط بالكرم وحسن الضيافة، وهو كثيرًا ما أثار استياء الولاة العثمانيين بسبب عجزهم عن اعتقال «الأشقياء.»[٧٤]

ولقد أكّد الباحثون بحقّ على صفة المركزة التي اتّسمت بها هذه الإجراءات وما بشّرتْ به من قطيعةٍ مع الماضي. فعدّوا عام ١٨٦٠ قطيعةً، وتحديدًا طبيعيًّا للتأريخ الذي يدلُّ على الإدماج الكامل لجبل لبنان في السياسة العثمانية والاقتصاد العالمي.[٧٥] غير أنّهم، بتركيزهم الكلّيّ على الأوجه الإدارية أو

الاقتصادية الجديدة في **النظام الأساسي**، أغفلوا الاستمرارية المتأصّلة في هذه الوثيقة كما في النيّة التي تقف وراء إنتاجها. فقد أُريد لهذا النظام أن يكون ذروةَ مرحلة من التقلّب وإعادة تكريس للنظام الطائفي الذي أُقيم سنة ١٨٤٥. ذلك أنّ **النظام الأساسي**، الذي واجهته تناقضاتُ الترتيبات التي أقامها شكيب أفندي والتباساتُها، حاول أن يخلق نظامًا عقلانيًا، وفاعلاً، وبالطبع طائفيًا ونخبويًا قبل كلّ شيء.

ولقد وصل الأمر إلى حدّ وجود بند في **النظام الأساسي** يشير إلى أنّ النظام الجديد ينبغي أن يكون طائفيًا. فالدبلوماسيون الأوروبيون والعثمانيون الذين تحمّلوا مسؤوليّة صياغة **النظام الأساسي** حاولوا فصل السكّان وحاولوا، كما هو واضح في البند الخامس، أن يخلقوا وحدات إدارية متجانسة دينيًا. ففي أعقاب حرب ١٨٦٠، فرضت الحكمةُ المشتركةُ لدى المفاوضين الأوروبيين والعثمانيين، الذين أمضوا ساعات طويلة في الأستانة يمحّصون كلّ نقطة في **النظام الأساسي**، هويّةً عامّةً واحدة على السكّان، بحيث تحدِّد طائفةُ المرء انخراطَه في المجال العام وقدرتَه على أن يتولّى منصبًا، أو يَحْكم، أو يَجْمع الضرائب، أو يعاقِب، بل وأن يعيش ويوجد بوصفه واحدًا من الرعيّة المخلصة. كما أمر البندُ السابع عشر بإجراء الإحصاء منطقةً منطقةً، وطائفة طائفة.(٧٦) وبذا، فإنّ أهمّيّة البند السادس الذي غالبًا ما يُسْتَشْهَد به، والذي ينصّ على تساوي الجميع أمام القانون، وعلى إلغاء جميع الامتيازات ـ بما فيها امتيازات المقاطجيّة ـ لا تكمن، كما يُزْعَم غالبًا، في إلغائه ما دُعِيَ بالإقطاعية. وإنّما تكمن في محاولته أن يُحِلّ محلّ الثقافة النخبوية اللاّطائفية، وبصورة قانونية، ثقافةً نخبويّةً طائفية تؤكّد الدور المهمّ الذي يُمْكن أن تلعبه، ويجب أن تلعبه، النخبُ المنضبطة والمُصْلَحة والمُخْتَارة، في سياق استعادة النظام الاجتماعي العثماني. هكذا بقي نظام الوجاهة على قيد الحياة بعد إلغائه الشكلي، فحافظ على بقائه بل طوّر شكلاً جديدًا وحديثًا لا يزال يحكم لبنان إلى اليوم.(٧٧)

المفارقة الساخرة هي أنّ العثمانيين لم يقصدوا أبدًا بهذا النظام الطائفي أن يغدو برنامجَ عمل أو مخطّطًا وطنيًا. فحين أشار فؤاد باشا إلى أنّ على الجميع، أفرادًا وطوائف، أن يقوموا بواجبات الأخوة وواجبات الأمّة، كان يشير إلى

الدولة العثمانية.[٧٨] كما كان النظام الأساسي سلاحًا ضدّ آفة الوطنية الانفصالية ــ أو ما كان يُشار إليه، في حالة جبل لبنان، بالميل المدمّر إلى القَبَليّة ــ التي لم تكن تكفّ عن التهام أطراف الإمبراطورية أمام ناظريْ فؤاد باشا.[٧٩] ولقد افترض فؤاد باشا أنّ من الممكن، إذا اقتضى الأمر، أن تعمد الأستانة إلى إدخال تعديلات طفيفة على الترتيبات الطائفية؛ إذ أمِلَ أن تعمل إقامةُ صلة بين المركز والمحيط على ضمان أن يكون ملجأ رعايا الإمبراطورية أبعدَ من ممثّلي السلطة المحلّيّين، وكذلك على ضمان الحدّ من مطامح النخب. فالنظام الجديد في جبل لبنان كان بمثابة إبداء لمحاسن «التنظيمات،» وذلك بالقدر الذي قدّم فيه فهمًا مركزيًا واحدًا للإصلاح. ولذا ليس مدهشًا أن تكون التأويلات المحلّيّة للإصلاح، فضلاً عن الإسهام الشعبي في السياسة، والذي كان في صميم الأحداث الأخيرة، قد وَجدتْ مُعَارِضَها الحقيقي في الإطلاقيّة والمسافة والسلطة والنظام الذي مثّله فؤاد باشا في أعقاب ١٨٦٠.

كان في أساس الاستعادة العثمانية للنظام رفضٌ للاعتراف بأن تكون الحراكات الطائفية منطويةً على أيّة تداعيات تتعلّق بمسار الإصلاح الإمبراطوري، وتتعلق ــ في النهاية ــ بالمواطنية الحديثة في الدولة العثمانية. ولقد أكّد مرسومُ إعلان النظام الجديد أنّ فؤاد باشا قد أفلح في إزالة آثار الأحداث المؤلمة في ١٨٦٠.[٨٠] ولا شكّ في أنّ ما دَفَعَ العثمانيين إلى لزوم فقدان الذاكرة هذا، والذي افتُرِض أن يمثّل ويُسْكِتَ آلافَ الرعايا الذين ارتبطتْ حياتُهم وذاكرتهم بحوادث ١٨٦٠ على نحوٍ يتعذّر محوُه، هو محاولة أصيلة في إعادة بناء الثقة ووضع الأسس لمجتمع متماسك. غير أنّ ذلك كان يَعْكس أيضًا جهدًا خاطئًا لإخفاء جميع تناقضات الحداثة في عصر هيمنةٍ أوروبية. وهكذا عاد فؤاد باشا إلى الأستانة وترك لسكّان جبل لبنان (والحكّام العثمانيين الذين أُرسلوا ليحكموا هناك) أن يحلّوا تعقيدات الإصلاح وأن يزيلوا التوترات بين التمثيل الطائفي والفردي، والمساواة الدينية والاجتماعية، والقوّة الأوروبية والسيادة العثمانية. ولقد تمتّع لبنان بـ «سلام مديد» في ظلّ الإدارة العثمانية التي دامت حتّى الحرب العالمية الأولى. غير أنّه كان سلامًا مقيّدًا بثقافةٍ طائفية متقلقلة أصلاً.

ففي أعقاب ١٨٦٠، تطوّرتْ ثقافةٌ طائفيةٌ بحيث أدركتْ جميعُ قطاعات

المجتمع، عامّةً وخاصّةً، أنّ الحرب والمذابح قد وَسَمَتْ بداية عصر جديد تحدّد باقتحام الوعي الطائفي الحياةَ الحديثةَ اقتحامًا فجًّا. فعلى المستوى العامّ، تخلّل خطابُ الطائفية جميعَ جوانب الإدارة والقانون والتعليم وأخيرًا الدولة مع إقامة الجمهورية اللبنانية. وبذا ظلّت إمكانية تجدُّد العنف الديني تتعقّب جبلَ لبنان، وهذا ما أدّى إلى ظهور ثقافة سياسية عازمة على «نسيان» صدمة ١٨٦٠. وقد اعتمدتْ هذه الثقافة، ولا تزال، على أسطورة التجانس الطائفي ـ أيْ على أنّ ثمّة ما يُدْعَى أمّة مارونية أو درزية يمكن تمثيلُها أو ينبغي تمثيلُها ـ وعلى أسطورة التسامح والانسجام الديني التقليدي، متجاهلةً طوال الوقت أو مستخفّةً بحقيقة أنّ مثل هذا الانسجام تكتنفه تراتبيّةُ الوجاهة الصارمة التي غالبًا ما تكون عنيفة. والمفارقة أنّ هذه الثقافة راحت تبرّر نفسَها وتعيد إنتاجَ ذاتها بوصفها «توازنًا» بين الطوائف، مع أنّها شهدتْ منازعات متكرّرة (نخبوية وشعبية) على السيطرة على كلّ طائفة، وتاليًا على معنى هذه الطائفة.[٨١] وفضلاً عن المستوى العامّ، فإنّ هذه الثقافة الطائفية تحكم عالم المواطنين الخاصّ. ذلك أنّها تكتنف، بعيدًا عن رقابة الدولة، مجموعةً من المطامح والمخاوف والقناعات المتناقضة، التي تعزّز في الوقت نفسه ثقافةَ الطائفية العامّة. فهي تُجْبِرُ جميعَ المواطنين على القيام باختيار أساسي: إمّا مقاومة الطائفية أو دعمها؛ إمّا الإيمان بماضٍ يفسح المجالَ أمام إمكانية التعايش أو الإيمان بماض يَحُول إلى الأبد دون هذه الإمكانية. وكان المثقّف والكاتب والمعلّم المعروف بطرس البستاني قد كتب سلسلةً من الكراريس التي ظهرتْ في بيروت موقّعةً من قِبل «محبّ للوطن،» ومعنونةً بـ نفير سوريا، أكّد فيها مرّةً بعد مرّةٍ الحاجةَ إلى تجاوز كارثة العام ١٨٦٠ ومعاقبة مرتكبيها، بما يَخْلق لدى الضحايا إحساسًا بالشفاء والتوصّل إلى ختام. كما أكّد في الوقت ذاته على الحاجة إلى تبيّن أسباب الصراع الأساسية ومداواتها. ولطالما دعا إلى تعليم علماني وإلى حضارة علمانية لمواجهة ميراث الطائفية وذكريات عام ١٨٦٠. ولطالما أشار إلى أنّ ما يجعل الإنسان طائفيًّا ليس الطبيعةَ أو النزوةَ وإنّما التعليم والاجتماع.[٨٢] أمّا ميخائيل مشاقة في مذكّراته، فيَجْهد في تصوير ما قام به المسلمون الأتقياء في دمشق لحماية المسيحيين وإنقاذهم، كما يتأمّل في المجتمع المتعدّد الطوائف ويحتفي بما ينطوي عليه من الغنى.[٨٣] غير أنّنا نجد لدى كلّ من البستاني ومشاقة أنّ هنالك آخرين يرفضون تقبّل فكرة

وجود مسلم أو درزي أو مسيحي صالح، أو يعجزون عن مثل هذا التقبّل. فهنالك رجال ونساء «يتذكّرون» (أو يُذَكّرون بـ) قصص أجدادهم وأجداد أجدادهم المنغّصة، فيشعرون بالانزعاج لتقاربهم مع الجماعة «العدوّة.» والحال أنّ هذه الضروب من القلق على وجه الدقّة، وهذه الذكريات المشكوك في صحّتها، هي التي تزدهر في الثقافة الطائفية.

ولئنْ رويتُ حكاية الطائفية بأيّ قَدْرٍ من العمق في هذا الكتاب، فذلك كان مقرونًا إلى أملٍ متواضع بأن أبيّن أنّ الطائفية ليست هويّة بدائية أو أصلية على الإطلاق، وأنّها لا تستطيع أن تَمْكر بمسار التاريخ. ولقد هدفتُ، بشيء قليل من الطموح، إلى أن أوضح كيف بُنِيَت الهويّاتُ الطائفيةُ بناءً، ولماذا، وكيف فُهِمَت في فترة تاريخية حاسمة محدّدة. فغايتي كانت التنقيبَ في هذه الفترة من أجل إلقاء الضوء على تناقضات هذه الهويّات وما تنطوي عليه من طبقات. فمِنْ دون الخيال الاستعماري الأوروبي، والنشاط التبشيري، ودبلوماسية المسألة الشرقية، ما كانت الطائفية لتكون. ومن دون الإصلاح العثماني، ما كانت الطائفية لتكون. غير أنّ الأهمّ من كلّ ذلك هو أنّه من دون الإسهام المحلّي، ومن دون القناعات والآمال والرغبات والاستيهامات المحلّيّة، ما كانت الطائفية لتكون أيضًا. والحال أنّ الطائفية النقيّة لم توجد أبدًا، بل إنّ ما وُجِدَ هو الروايات عن نقائها وحسب.

هوامش الفصل الثامن

(١) Fawaz, **An Occasion for War**, p. 132; Chevallier, «Western Development and the Eastern Crisis in the Mid-Nineteenth Century: Syria Confronted with the European Economy,» in William R. Polk and Richard L. Chambers, eds., **Beginning of Modernization in the Middle East** (Chicago: University of Chicago Press, 1968), p. 220.

(٢) أنظر، على سبيل المثال:
United Kingdom, House of Commons, «Affaires: Correspondence Relating to the Affaires of Syria,» Parliamentary Papers, 1860 - 1861, LXVIII, 17.
وقد طُبِعَتْ هذه الوثائق لتوضع في خدمة وزارة الخارجية في نيسان ١٨٦١. وانظر فيها خاصّة الرسائل المتبادلة بين اللّورد دوفيرين، مندوب بريطانيا في اللّجنة الدولية، والسِرْ هنري بولور، سفير بريطانيا لدى الباب العالي.

(٣) **Moniteur**, 8 August 1860; Fawaz, **An Occasion for War**, p. 115.

(٤) يُعْتَبر كتاب ليلى فوّاز **An Occasion for War** أكمل بيان في ما يتعلّق بسرد مذبحة دمشق وإعادة النظام في أعقاب العنف. وهناك مقدار لا حصر له من الروايات المعاصرة التي تقدّم كلًّا من المنظورات المحلّيّة والأوروبية بشأن إعادة النظام، منها:
Churchill, **The Druzes and the Maronites under the Turkish Rule; Souvenirs de Syrie (Expédition Française de 1860) par un témoin oculaire** (Paris: Plon-Nourrit, 1903); **événements de Syrie** (Paris: ch. Douniol, 1860); M. Saint-Marc Girardin, **La Syrie en 1861, conditions des Chrétiens en Orient** (Paris: Didier, 1862); Ernest Louet, **L'Expédition de Syrie, 1860 - 1861** (Paris: Amyot, 1862).
هذا عدا العدد الكبير من الروايات العربية مثل رواية الحسيبي «لمحات من تاريخ دمشق في عهد التنظيمات.»

(٥) Fawaz, **An Occasion for War**, pp. 139 - 140.

(٦) BBA IRADE H 1861, 16 Ra 1277 [2 October 1860].
ومن أجل مزيد من المعلومات عن الجيش الفرنسي الذي أُرْسِلَ إلى جبل لبنان، أنظر المجموعة المهمّة من الوثائق المختارة من محفوظات وزارة الدفاع الفرنسية والمُتَرْجَمة إلى العربية في كتاب ياسين سويد، **فرنسا والموارنة ولبنان: تقارير ومراسلات الحملة العسكرية الفرنسية على سوريا، ١٨٦٠ ــ ١٨٦١** (بيروت، ١٩٩٢). وانظر أيضًا: Fawaz, **An Occasion for War**, pp. 101 - 131.

(٧) أنظر إعلان فؤاد باشا المؤرَّخ في ١ تشرين الأول ١٨٦٠، والمحفوظ في:
AB, drawer of Bulus Mas'ad.

(٨) BBA BEO A. MKT. UM 856 - 415/56, 1 M 1277 [20 July 1860].

علاوة على هذا، أوضح فؤاد باشا أنَّ عقاب الدروز كان ضروريًّا لإحباط عنف الانتقام القَبَلي الذي هو جزء من «عادات» الأهالي في جبل لبنان. ولذا فإنَّ عنف الدولة الحديثة لا يتعارض مع فوضى العنف الذي نشب في ١٨٦٠ فحسب، بل تعدّى ذلك إلى حلوله محلّ عادة قَبليّة كانت تهدّد بأن تنفجر، بحسب فؤاد باشا، إنْ لم تُتّخذ الإجراءات المباشرة. أنظر أيضًا:

BBA BEO A. MKT. UM 2928 - 480/28, 11 Z 1277 [20 July 1860].

(٩) تحدّر فؤاد باشا من عائلة من علماء الدّين في الأستانة. وقد درس الطب هناك حيث تعلّم اللّغة الفرنسية. وبعد أن عمل في دائرة الترجمة (وهي ما غدت لاحقًا وزارة الخارجية)، خدم في لندن وسان بطرسبورغ. أنظر، من أجل مزيد من المعلومات:

Islam Ansiklopedisi: Islam Alemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati (Istambul: Milli Eğitim Basimevi, 1948), 4, pp. 672 - 681.

(١٠) BBA IRADE MM 851/4, Leff. 2,5 M 1277 [20 July 1860].

(١١) الحقّ أنَّ الأوامر السِّريَّة التي أُعطيت لفؤاد باشا توضح أنَّ الحكومة العثمانية كانت عازمة على استغلال مذابح ١٨٦٠ لإظهار محاسن عدالة الإمبراطورية الحديثة والتزامها الإصلاحات والمساواة بين جميع الرعايا.

(١٢) BBA IRADE MM 894/1, Leff. 1, 20 Ra 1277 [6 October 1860].

(١٣) BBA IRADE MM 851/5, Leff. 1, 16 M 1277 [4 August 1860].

(١٤) هذا الإلحاح على وضع العنف والدولة ضمن طيف تقدّمي تحتلّ فيه القوى الأوروبيةُ موقعَ الطرف المستنير، يشكّل قطيعةً مع ردود الأفعال العثمانية السابقة على «التنظيمات» حيال العنف، مع أنَّ هذه الأخيرة أيضًا كانت قد استخدمتْ لغةَ الشقاوة واللّصوصيّة وقطع الطرق. أنظر:

Karen Barkey, **Bandits and Bureaucrates: The Ottoman Route to State Centralization** (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994), pp. 176 - 177.

إذ يشتمل هذا الكتاب على تحليل لما تصفه المؤلّفة بأنّه تصنيعٌ عثماني لـ «اللّصوصيّة» خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر كجزء لا يتجزّأ من مركزية الدولة.

(١٥) BBA IRADE MM 851/5, Leff. 3, M 1277 [July/August 1860].

(١٦) AE CPC/B, vol. 12, incl. in no. 63, 23 September 1860.

(١٧) BBA IRADE D 31753, Leff. 3, n.d.

(١٨) لمزيد من المعلومات عن إصلاح الجيش العثماني، أنظر:

Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, **History of the Ottoman Empire and Modern Turkey**, vol. 2, **Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808 - 1975** (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 41 - 45, 85 - 86, and Lewis, **The Emergence of Modern Turkey**, pp. 80 - 83.

(١٩) BBA IRADE MM 851/3, Leff. 4 n.d.; also quoted in Ahmed cevde Pasha, **Cevdet Pasha: Tezakir**, ed. cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1991), 2, p. 110.

(٢٠) BBA IRADE D 31753, Leff. 4, 19 Za 1277 [29 May 1861].

(٢١) Ibid.

(٢٢) BBA IRADE MM 894/3, Leff. 1, 6S 1277 [23 August 1860].

(٢٣) أورد ذلك سويد في فرنسا والموارنة ولبنان، ص ٧١.

(٢٤) محمّد سعيد الأسطواني، مشاهد وأحداث دمشقية في منتصف القرن التاسع عشر (دمشق، ١٩٩٤)، ص ١٩٤.

(٢٥) المصدر السابق، ص ١٩٩. وأنظر: PRONI D 1071/H/C/4/3/2, 4 September 1860. حيث يشتمل هذا المصدر على رسائل كتبها مسيحيّو دمشق لمصلحة عائلات مسلمة اتُّهِمَتْ زورًا وبهتانًا بأنّها شاركتْ في المذبحة. وكان فؤاد باشا على علم بمثل هذه المساوئ لكنّه روّض نفسه على حدوثها المحتوم لأنّ إطلاق سراح المسلمين الذين اعتقلوا دون أيّ دليل يمكن أن يؤدّي إلى «اتّهامنا بالاشتراك في الجريمة.» أنظر: PRONI D 1071/H/C/3/39/4, 14 October 1860.

(٢٦) ضو، حوادث ١٨٦٠، ١، ص ٤٣ و٧٠.

(٢٧) المصدر السابق، ١، ص ٩٣.

(٢٨) BBA IRADE MM 928/1, Leff. 1, 12 C 1277 [25 December 1860].

(٢٩) يعكس هذا التصوّر فرمان السلطان عبد المجيد القاضي بتكليف فؤاد باشا بالمهمّة. فالسّلطة المتّصفة بـ «الاستقلال» التي خُوِّلتْ لفؤاد باشا، وإتاحة السلطان له أن يكون «مطلقَ الأمر ماضيَ الأحكام،» قُصِدَ بها استعادة النظام بأيّة وسيلة ضرورية. أنظر: رستم، لبنان في عهد المتصرّفية، ص ٢٥.

(٣٠) FO 78/1519, Moore to Bulwer, 9 May 1860.

(٣١) BBA IRADE MM 851/4, Leff. 2, 5 M 1277 [24 July 1860].

(٣٢) ضو، حوادث ١٨٦٠، ١، ص ٨٢

(٣٣) FO 424/24, Dufferin to Bulwer, 3 November 1860.

(٣٤) FO 424/24, Bulwer to Dufferin, 15 October 1860.

(٣٥) ضو حوادث ١٨٦٠، ١، ص ٨٤.

(٣٦) BBA IRADE MM 851/4, Leff. 1, 5 M 1277 [24 July 1860].

(٣٧) BBA IRADE MM 872/1, Leff. 41, 21 S 1277 [7 September 1860].

(٣٨) BBA IRADE MM 864/3, Leff. 12, 25 Ca 1277 [8 December 1860].

(٣٩) BBA IRADE MM 851/4, Leff. 2, 5 M 1277 [24 July 1860]. على الرّغم من تأكيد فؤاد باشا، فلا دليل بالمطلق على أنّ طانيوس شاهين أو أيّ «شقيّ» ماروني آخر قد تحدّى الحكم العثماني علانيةً.

(٤٠) FO 424/24,Dufferin to Bulwer, 18 January 1861.

(٤١) تبعًا لملاحظة كتبها عام ١٩٢٦ وزيرُ العدل التركي محمّد أسعد إلى رئيس وزرائه، فإنّ قانون الجزاء العثماني نُسِخَ عن قانون الجزاء النابوليوني العائد لعام ١٨٠٨. أمّا سبب ذلك على وجه

الدقّة فهو التفكير بأنّ مثل هذا القانون يعزّز الحكم المطلق. أنظر:
Türk Ceza Kanunu, ed. Tevfik Tarik (Istanbul: Marifet Matbaasi, 1926), pp. 3 - 4.

(٤٢) BBA IRADE MM 864/3, Leff. 21, 27 Ca 1277 [10 December 1860].
تنصّ المادة ٥٥، تحت عنوان «الجرائم والإساءات الخطيرة التي تنتهك أمن الباب العالي الداخلي،» على التالي: «يُحكَم بالإعدام كلُّ من يكون سببًا، شخصيًّا أو بالوكالة، لاعتداء مسلّح على الدولة العليّة، أو رعايا الإمبراطورية أو سكّان الدولة العليّة، سواء سبّب ذلك فتنة كاملة أو كان بداية للفتنة.» وتنصّ المادة ٥٦: «يُحكَم بالإعدام أيضًا كلُّ مَنْ يهيّج أهالي الدولة العليّة أو يثيرهم لحمل السلاح ومقاتلة واحدهم الآخر، أو يتجرّأ على سلب أملاك الغير ونهبها وقتل البشر، سواء سبّب ذلك فتنة كاملة أو كان بداية للفتنة.» أمّا المادة ٥٧ فتنصّ على أنّه «إذا ما تجرّأتْ جماعةٌ من الناس على القيام بفعل من أفعال الفتنة أو التخطيط للقيام به كما هو مذكور في المادّتين ٥٥ و٥٦ السابقتين، فإنّ أعضاء هذه الجماعة يُعْتَبرون من الأشقياء، وزعيمهم يُعْدَم أينما أُلقي القبضُ عليه، أمّا البقيّة فيُحبسون لمدّة محدّدة أو مدى الحياة بحسب درجة جرائمهم وتورّطهم.» أنظر:
Düstur, 1st series (Istanbul, 1289 [1872 - 1873]), vol. 1, pp. 547 - 548.

(٤٣) PRONI D 1071/H/C/3/39/1, 2 September 1860.
في ما يتعلّق بالتصوّر العثماني الخاصّ بالدروز أنظر، على سبيل المثال، التاريخَ الذي وضعه أحمد واصف أفندي، مؤرّخُ البلاط العثماني في أواخر القرن الثامن عشر:
[Vasif Tarihi], **Mehasinül-Asar ve Hakaikül-Ahbar**, ed. Mücteba Ilgürel (Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basimevi, 1978 [1804]), p. 161.
فهذا التاريخ يصف الدروز بـ «الطائفة المتمرّدة.» أنظر أيضًا:
Abu-Husayn, **Provincial Leaderships in Syria**, and Linda Schatkowski Shilcher, «The Hauran Conflicts of the 1860's: A Chapter in the Rural History of Modern Syria,» **IJMES** 13 (1981): 159 - 179.

(٤٤) BBA IRADE MM 935/1, Leff. 3, 24 January 1861.

(٤٥) Ibid.

(٤٦) BBA IRADE MM 864/3, Leff. 16, 29 Ca 1277 [12 December 1860].

(٤٧) بإمكان القارئ أن يجد أكمل رواية معاصرة للنخب الدرزية بشأن حرب ١٨٦٠ في:
«Translation of the Druse Journal,» Presented to Henry Bulwer on 29 June 1860, PRONI D 1071/H/C/4/3/8.

(٤٨) BBA IRADE MM 904/1, Leff. 2, 5 October 1860.

(٤٩) See Lyall, **The Life of the Marquess of Dufferin**, 1, p. 93.

(٥٠) من نسخة عن التحقيق معه (مُتَرْجَمَة إلى الفرنسيّة) وُجِدَتْ في أوراق دوفيرين في:
PRONI D1071/H/C/1/1/1-43, 18 Ra1277 [4 October 1860].

(٥١) BBA IRADE MM 864/3, Leff. 14, 27 Ca 1277 [10 December 1860].

(٥٢) ترجمة التحقيق مع حسين تلحوق [إلى الإنجليزية] في: PRONI D 1071/H/C/1/1/4, n.d.

(٥٣) BBA IRADE MM 864/3, Leff. 15, 29 Ca 1277 [12 December 1860].

(٥٤) المصدر السابق. وتصف ليلى فوّاز في كتابها **An Occasion for War**، ص ١٩٠، موقف دوفيرين المتعاطف تجاه سعيد جنبلاط، مغفلةً ما كان لهذا اللّقاء مع سعيد الأطرش من أهمّيّة في إثبات التهمة على جنبلاط.

(٥٥) BBA IRADE MM 864/3, Leff. 38, n.d.

(٥٦) أنظر رسالة خورشيد في: BBA CL 140, Leff. 4, 25 Z 1276 [15 July 1860].

(٥٧) BBA IRADE MM 864/3, Leffs. 35 and 36, n.d. See also BBA IRADE MM 864/3, Leff. 15, 29 Ca 1277 [12 December 1860].

(٥٨) بلغ الأمر أن عُدِّل قانونُ الجزاء في الدولة العثمانية بعد حرب ١٨٦٠. فالمادّة ٦٢، المعنيّة بعقاب «الأشقياء» المتورّطين في أفعال سلب ونهب، عُدِّلتْ في ١٦ كانون الأوّل ١٨٦٠ بإضافة الأسطر التالية إليها: «في الجبال وفي السهول، أولئك الذين يطوفون مسلّحين... ويقعون على المسافرين فيسلبونهم، هم قطّاع طرق. وتبعًا لحالتهم ومرتبتهم ودرجة شقاوتهم، يُعاقبون بالسّجن لمدّة محدّدة، أو بالسّجن المؤبّد مع الأشغال الشاقّة. غير أنَّ الحكم يكون بالإعدام إنْ كانت لهم سوابق في مثل هذه الجرائم واعتادوا التورّط في أعمال الشقاوة، أو آذوا مَنْ يختطفونهم بالتعذيب والقسوة، أو قتلوا إنسانًا أثناء السلب على الطريق.» أمّا المادّة ٦٣، التي عُدِّلتْ في التاريخ ذاته، فتؤكّد أنَّ كلّ من «يتلقّى موادَّ مسروقة ممَّن يُدْعَون بقطّاع الطرق يخضع للأعمال الشاقّة المؤقّتة.» أنظر:

Düstur, 1st series, 1, pp. 549 - 550.

(٥٩) BBA IRADE MM 864/3, Leff. 40, 17 S 1277 [3 September 1860].

(٦٠) PRONI D 1071/H/C/3/49/6, Wood to Dufferin, 30 May 1861.

(٦١) العقيقي، **ثورة وفتنة**، ص ٢١٥ ـــ ٢١٦.

(٦٢) عيّن فؤاد باشا يوسف كرم قائمقامًا موقّتًا للمسيحيين في ١٨ تشرين الثاني ١٨٦٠ لكونه «من أرباب النظر واللّياقة.» ويوجد النصّ الكامل لتقليد كرم هذا المنصب في: رستم، **لبنان في عهد المتصرّفية**، ص ٣٣.

(٦٣) هذا تبعًا لرواية قدّمها الجنرال دي بوفور دوتبول نفسه في رسالة تاريخها ٢٩ آذار ١٨٦١؛ سويد، **فرنسا والموارنة ولبنان**، ص ٣٣٤.

(٦٤) المصدر السابق، ص ٣٤٣ ـــ ٣٤٤.

(٦٥) تنصّ المادة الأولى من الإعلان على إقامة المتصرّفية؛ أنظر النصّ الكامل في: رستم، **لبنان في عهد المتصرّفية**، ص ٤٠ ـــ ٤٥. وكذلك في:

Hurewitz, **The Middle East and North Africa in World Politics**, 1, pp. 346 - 349.

(٦٦) أنظر: رستم، **لبنان في عهد المتصرّفية**، ص ٤٠ ـــ ٤٥.

(٦٧) BBA BEO A. MKT.UM 3485 - 485/85, Leff. 3, 12 M 1278 [20 July 1861].

(٦٨) Ibid. See also John Spagnolo, **France and Ottoman Lebanon, 1861 - 1914** (London: Ithaca Press for the Middle East Centre, 1977), p. 46; Akarli, **The Long Peace**, p. 31; Fawaz, An

Occasion for War, pp. 216 - 217.

(٦٩) Fawaz, **Merchants and Migrants**, p. 113.

(٧٠) BBA BEO A. MKT.UM 3485 - 485/85, Leff. 3, 12 M 1278 [20 July 1861].

(٧١) رستم، **لبنان في عهد المتصرّفية**، ص ٤٩.

(٧٢) المصدر السابق، ص ٤٨. وأنظر أيضًا:
Akarli, The Long Peace, p. 194; Salibi, **The Modern History of Lebanon**, p. 111.

(٧٣) **See Cebel-i Lübnan Salnamesi** (Beytüddin, 1886 - [بيت الدّين] Mutasarrifiyet Matbassi 1887 [1304]).
والـ **Salnames**، أو الكتب السنوية التي صدرتْ في عهد المتصرّفية، هي ذاتها نصوص جديرة بالاستكشاف؛ ذلك أنَّ فكرة ثقافة الطائفية التي نظّمت سلوك النخب والتسوية في ما بينها كانت مسنودة بما أُشيرَ إليه بالمهمّة الحضارية العثمانية. وفي هذه الكتب السنوية كان يتمّ إنتاج الرعيّة الطائفية بالمعنى الحرفي للكلمة، لأنّ عمليّات المسح التي قام بها الموظّفون العثمانيون كانت تضع قوائم بعدد الجوامع والكنائس والأديرة والخلوات الدرزية والقرى والبيوت وحتّى الحمامّات العامّة، فضلاً عن رسم الحدود تقديم تقارير عن تعداد السكّان (الذكور). وعلى سبيل المثال، فإنَّ الـ **Salnamesi** لعام ١٣٠٧ يقدّم الإحصاءات التالية: ٥٠ جامعًا، ٧٦٤ كنيسة، ١٥١ خلوة درزية، ٨١١ قرية، ٥٢٧٣٣ منزلاً، و٣ حمّامات. أمّا التعداد الرسمي للسكّان فيلاحظ أنّ هنالك ٥ أرمن وسريان، ١٦٧ بروتستانتيًا، ٤٢١٢ من المتاولة، ٨٦١٧ من الكاثوليك اليونان، ١٣٥٥٢ من الروم الأرثوذكس، ١٢٤٧٦ درزيًا، ٥٧٤٢٠ مارونيًا، و٣٢٩٤ مسلمًا (سُنّيًا). أنظر أيضًا:
Akarli, The Long Peace, pp. 105 - 106.

(٧٤) أنظر المادة ١٤ من **النظام الأساسي** في: رستم، **لبنان في عهد المتصرّفية**. وممّا نُصّ عليه أيضًا أنَّ المدينين الذين يلجأون إلى جبل لبنان يجب تسليمهم أيضًا إلى السلطات المختصّة، بل وأنَّ جميع المسائل التجارية ينبغي أن تُسوَّى في المحكمة التجارية في بيروت، وهذا ما كان يطالب به التجّار والقناصل الأوروبيون منذ فترة طويلة. أنظر:
Owen, **The Middle East**, p. 163; Fawaz, **An Occasion for War**, p. 217.

(٧٥) Salibi, **The Modern History of Lebanon**, pp. 80 - 106.
معظم التواريخ عن لبنان، بل وعن سوريا في الحقيقة، تَعتبر عام ١٨٦٠ نقطةَ انعطافٍ تَقْسم تاريخ المنطقة، على نحوٍ يشبه كثيرًا الحرب العظمى أو الحرب الأهلية الأميركية. وفي لبنان، غدت الفترة من ١٨٤٠ إلى ١٨٦٠ في التأريخ الوطني بمثابة الفاصل بين الظلام العثماني وفجر العصر الوطني، وهذه فكرة سوف نتناولها بالتفصيل في الخاتمة.

(٧٦) رستم، **لبنان في عهد المتصرّفية**، ص ٤٤.

(٧٧) Owen, **The Middle East**, pp. 164 - 165.
يجد القارئ هنا تحليلاً متبصّرًا لاستمرار سيطرة الوجهاء على البنى الحكومية في جبل لبنان بعد إعلان **النظام الأساسي**.

(٧٨) AB, drawer of Bulus Mas'ad فرمان مؤرّخ بـ ١٨ تمّوز ١٨٦١.

(٧٩) في «الوصيّة» التي زُعِمَ أنَّ فؤاد باشا كتبها سنة ١٨٦٩ قبل وفاته مباشرةً، ثمّة إحكام لآرائه في الإصلاح. فهو يلحّ، في التماس للسلطان عبد العزيز، بأن يكمل عمليّة إصلاح جميع المؤسّسات، ويدافع عن فكرة الاستعارة من الغرب. أنظر الملحق II في:

J. Lewis Farley, **Egypt, Cyprus and Asiatic Turkey** (Beirut: Sader, 1972 [1878]), pp. 228 - 245.

ولمزيدٍ من المعلومات حول صدقية هذه الوثيقة، أنظر:

Roderic H. Davison, «The Question of Fuad Pasha's Political Testament,» **Belleten** 23 (1959): 119 - 136.

(٨٠) AB, drawer of Bulus Mas'ad فرمان مؤرّخ بالعام ١٢٧٨ هجريّة.

(٨١) Fawaz, **An Occasion for War**, p. 220.

(٨٢) بطرس البستاني، نفير سوريا (بيروت: فكر للأبحاث والنشر، ١٩٩٠ [١٨٦٠]).

(٨٣) مشاقة، الجواب، ص ٢٥٤.



خاتمة

المرّة الأولى كمأساة، والثانية كمسخرة

كارل ماركس، الثامن عشر من برومير لوي بونابرت

تنتمي الطائفية فكرةً وممارسةً إلى ميدان ما هو حديث. وإذا كان التحديث العثماني والنفوذ الاستعماري الأوروبي قد هيّأا المنصّةُ لبداياتِ ما دعوتُه ثقافةَ الطائفية في القرن التاسع عشر، فإنّ مصطلح «الطائفية» في القرن العشرين، وخاصّةً مع قيام الدول الوطنيّة، قد سُكّ ليشير إلى كينونةٍ نقيضة للتطوّر الوطني الحديث. فهو مصطلح يدلّ على (بل لا يكون له معنى إلاّ بوصفه) عكس الأسطورة الوطنية عن التعايش الذي أمكنه أن يوحّد جميعَ المواطنين بصرف النظر عن خلفيّاتهم الدينية.[1] ولقد كان نتيجةَ ذلك قيامُ فهم وطني للطائفية ــ خاصّةً على المستوى الرسمي ــ بوصفها قوّةً غيرَ شرعية تسبّب النزاعَ والشّقاق، وتمثّل نوعًا من الانحراف أكثر ممّا تمثّل تعبيرًا صادقًا عن تجربة تاريخية مخصوصة. بل صُوِّرت الطائفيةُ نوعًا من القوّة الأحادية الثابتة في وجه التاريخ، في حين عُدَّت الدولةُ الوطنية ذروةَ التاريخ.[2]

غير أنّ حقيقة الأمر هي عكسُ ذلك تمامًا: فالطائفية أُنتِجَتْ إنتاجًا، ولذا فإنّ بالإمكان تغييرَها. وطائفية القرن التاسع عشر كانت سيرورةً متعدّدةَ الطبقات سبقت الحقبةَ الوطنية. فالطائفية ليست إخفاقَ أو فسادَ الوطنية أو الدولة الوطنية في العالم الثالث؛ بل هي سَلَفٌ خاصّ للوطنية اللبنانية، صياغةٌ لهويّاتٍ سياسية عامّة جديدة وَجَدَتْ في النهاية أتمّ تعبيرٍ عنها ــ وكذلك أعمقَ تناقضٍ يميّزها ــ في الدولة اللبنانية، تلك الجمهورية التي وُلِدَتْ وتجدّدت عبر **نظامَيْن أساسيَّيْن** عصريّيْن عُرِفا باسم الميثاقيْن الوطنيّيْن لعامَيْ ١٩٤٣ و١٩٨٩.[3]

وما قمتُ به هو أنّني حاولتُ أن أشير إلى أن الطائفية ليست بنتَ الماضي البعيد بل بنتُ حقبة البيْن بيْن، حين انهار مجتمعُ النظام القديم ولم يكن المجتمعُ الوطنيُّ المستقلُّ قد تشكّل بعدُ، وهي فترة تفاعل وتعاون محلّي ــ أوروبي ــ عثماني تمخّضتْ عن ثقافة الطائفية التي هي موضع شدٍّ وجذب. فهي، من جهة أولى، ثقافة النخب التي قاتلتْ للحفاظ على امتيازاتها وعلى النظام الاجتماعي التراتبي؛ غير أنّ الطائفية عكستْ أيضًا، من جهة أخرى، رؤى شعبيةً إلى المستقبل وإلى التحرّر في مشهد جديد، وهي رؤى دفعت الأهالي إلى انتهاك الحدود الاجتماعية والمطالبة بحقوق حَسِبُوا أنّ «التنظيمات» قد كفلتها لهم. ومن ثمّ، فإنّ ما اعتبره

المؤرّخون أعظمَ نجاح تحقّقه الطائفيةُ الأحاديةُ المصمتة، أيْ حرب ١٨٦٠، كان في الحقيقة أعظمَ فشل تُمْنى به الهويّةُ الطائفية الواحدة في محاولتها فرضَ نفسها في عالمِ انتقاليّ.

تفسير ١٨٦٠

إنّ الاهتمام الوطني بالطائفية بوصفها هويّة دينية بدائية مزعومة هدّدت (ولا تزال تهدّد) الوطنَ هو، إلى حدّ ما، اهتمامٌ يَعْكس ميراثَه الخاص العائد إلى القرن التاسع عشر. فالخطاب الاستعماري عن التقدّم والإصلاح خَلَقَ أطروحتَه السلفية النقيضة، المتمثّلةَ في التعصّب الدّيني اللاّتاريخي الثابت والمقيم. وإنّ الكتّاب الأوروبيين الذين عاصروا العنف الطائفي، على الرّغم من الفروق الكثيرة بينهم، قد كتبوا عنه وهم منفصلون عنه، محدّقين في ما اعتبروه مشهدًا سابقًا على الحداثة، شأنُهم في ذلك شأنُ الموظّفين العثمانيين الذين طَرَدوا حوادثَ ١٨٦٠ إلى ميدان اللاعقلانيّ. ولقد كان قيام المتصرّفية منذ البداية عملية إمبراطورية، قُرِّرَتْ أوّلاً في الأستانة من قِبَل خدم السلطان والمبعوثين الأوروبيين، ومن ثم فُرِضَتْ على النخب المحلّيّة وعموم السكّان بصورة أمرٍ واقع عَمِلَ على تجديد نموذج من السياسة الطائفية النخبوية المُحَدّثة إنّما ضمن إطار إداريّ واحد. ولقد رافق الدبلوماسيةَ الإمبراطورية والتدخّلات الاستعماريةَ المتنافسة التي أفضت معًا إلى قيام المتصرّفية وَفْرَةٌ في الروايات الأوروبية التي تشرح طبيعةَ العنف. إذ جرّب يسوعيّون وبروتستانت وموظّفون فرنسيون وكتّاب بريطانيّون كشفَ «حقيقة» ١٨٦٠ من مواقعهم الموضوعية نظريًا والمتجرّدة كما زعموا. وراح هؤلاء يُنْحون باللائمة على أنفسهم لما أبدوه من عمًى إذْ تجاهلوا ــ في حين شَجَّعَ منافسوهم ــ ما لدى سكّان الجبل من أهواء دينية قديمة مزعومة أدّت (في نظرهم على الأقلّ) إلى نكبة عام ١٨٦٠ المحتومة.[٤] وباستثناءات قليلة، فقد كتب هؤلاء ما كتبوه وكأنّ فرنسا وبريطانيا لم تلعبا أيَّ دور في التاريخ الصاخب المضطرب الذي شهده شرقُ المتوسّط في منتصف القرن التاسع عشر. لقد كتبوا ما كتبوه وكأنّ التقسيم الكارثي لجبل لبنان لم يكن إملاءً فرضَتْه حكمةُ القوى الاستعمارية

المشتركة، زاعمين أنّ عنف ١٨٦٠ ينتمي إلى العالم ما قبل الحديث.

لن أتوقّف هنا طويلاً عند روايات مثل رواية تشرشل، **الدروز والموارنة تحت الحكم التركي**، أو رواية بايتستين بوجولا، **الحقيقة عن سوريا**، والتي تمثّل نوعًا من الجدال ضدّ ما تدعوه بالحكم التركي البربري. فهذه التواريخ الأوروبية، فضلاً عن إثارتها القبلية المحلّية، مكتوبةٌ بطريقة تُنكر على الفاعلين المحليين أيّة فاعليّة. وهي تؤمن بوجود مؤامرة إسلامية كبرى احتلّ فيها خورشيد باشا مكانةً أساسيّة. فهذا الأخير، والذي نُسِب إليه التعصّبُ الماكر والسرّيّ «المفرط» ضدّ المسيحية والحداثة، وَقَعَ عليه اللّومُ بحجة أنّه هو مَنْ أطلق العنانَ للدروز ضدّ الموارنة. بل إنّ تشرشل لم يستطع أن يتمالك غضبَه على أوروبا لثقتها بـ «التركي» الخسيس. وقال إنّ ١٨٦٠ لم يكن مصادفة على الإطلاق بل ثمرة لـ «روح الحقد والكراهية، المحسوبيْن والمتعمّديْن، التي نَشَرتْ شباكَها على مدى سلسلة طويلة من السنين، لكي تطوّق ضحاياها البائسين ومن ثمّ تَسْحقهم.»[٥]

مثل هذه التواريخ الأوروبية، التي هلّلتْ لها صحفٌ عربيّةٌ وما زالت تُسْتَخْدَم بصورة غير نقدية (غالبًا) كمصادر أساسية، كانت في مقدمة التعتيم على وقائع عام ١٨٦٠ المعقّدة.[٦] وهي لم تقدّم أيّة فائدة في شرح الهويّة الطائفية إلاّ بوصفها حالةً ثابتةً ما قبل حديثة، بصرف النظر عن التعاطف والاهتمام الأصليين اللذيْن شَعَرَ بهما معظمُ هؤلاء الكتّاب تجاه مسيحيي جبل لبنان. ويكاد يُمْكن قولُ الشيء ذاته عن التوصيفات الفرنسية التي برّرتْ فرضَ حكم الانتداب الفرنسي على لبنان بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية. فالكتّاب اليسوعيّون مثل هنري لامنس الذي كتب كتابه **سوريا: موجز تاريخيّ**، وعينُه شاخصةٌ إلى ١٨٦٠ بوصفه المثال العظيم لإخفاق الدولة العثمانية المتطلّعة إلى الوراء في إدراك الفارق بين لبنان المسيحي ومحيطه المسلم، وإخفاقها. في تحقيق انتقال إلى العالم الحديث؛ غير أنّ عين لامنس الأخرى كانت تتطلّع بتصميم إلى الأمام، إلى المهمّة العظيمة المترتّبة على فرنسا في أن تتغلّب ــ بإدارتها العقلانية المسيحية الحديثة ــ على هذه التركة التاريخية.[٧]

أمّا المؤرّخون العثمانيون مثل جودت باشا ــ فما بالُكَ بمؤرّخي البلاط الآخرين مثل لطفي أفندي ومؤرّخي الجمهورية اللاّحقين مثل رشاد قَيْنار، وم.

طيّب جوكيلجين، وأ. هالوك ألمان ـ فقد تفادوا ما أمكنهم الكلامَ على الطبيعة الإشكالية التي ميّزت الحكم العثماني في محيط الإمبراطورية. وغنيٌّ عن القول إنّ المؤرّخين العثمانيين برّروا الوحشية التي أعاد بها فؤاد باشا النظامَ إلى سوريا. بل إنّ المؤرّخين العثمانيين والجمهوريين، ربّما باستثناء جودت باشا، أبدوا جهلاً مذهلاً بالمنطقة (أفدحَ من جهل تشرشل) وإيمانًا لا يتزعزع بالعداء الديني القديم السريان بين الدروز والموارنة. إنّ المؤرخين العثمانيين والأتراك، مثل الأوروبيين الذين طالما اتّهموهم بالوقوف وراء حرب ١٨٦٠، أداموا المعرفة الاستعمارية بدل أن يَنْقضوها، وإنْ يكن من منحًى إمبراطوريّ معنيّ بحماية الدولة العثمانية وتوطيد أركانها.[٨] ففي التاريخ العثماني والتركي نجد أنّ الأهالي المحليين قد اختُزِلُوا إلى مُجرّد أدوات بيد تاريخ الآخرين، بلا أيّ إدراك واعٍ للرهانات والمخاطر التي ينطوي عليها مسارُ الأحداث. أمّا الصراع من أجل الحداثة، في نظر هؤلاء المؤرّخين، فهو نزاع بين العثمانيين الإصلاحيين، من جهة والأوروبيين المخادعين والعناصر الرجعية ضمن الدولة العليّة من جهة أخرى. في حين لم يكن جبل لبنان سوى مسرح لهذا الصراع، ولم يكن سكّانُه سوى بيادقه وضحاياه.

حروب مع التاريخ

على الرّغم من طوفان الروايات الأوروبية عن حرب ١٨٦٠ والنّزر القليل من التوصيفات العثمانية ومن ثمّ التركية اللاّحقة للحدث ذاته، فقد استطاع مؤرّخو القرن التاسع عشر المحليون الناطقون بالعربية أن يقدّموا فهمَهم الخاصَّ للعنف الطائفي. وأوّل فارق يلفت الانتباهَ بين الروايات المحلّية وروايات الأوروبيين والعثمانيين يتعلّق بالمنظور: ففي حين كان هؤلاء يعلّقون على الأحداث من مسافة يتنعّمون بها تَفْصِل أشخاصًا حديثين عن همجيّة نَظَروا إليها برعبٍ ظاهر، كان الكتّاب المحلّيون يَكْتبون وقد طغت عليهم الحاجيّةُ القُرْب. فحرب ١٨٦٠، بالنّسبة إليهم، لم تكن مجرّد مشكلة قَبَليّة انتابت الاهتمام الإمبراطوري أو الاستعماري، كما بدا الأمر للأوروبيين وللموظّفين العثمانيين، بل نكبة دمّرت

المجتمعَ المحلّي، واجتثّت الآلافَ، وخلّفتْ إرثًا من القسوة والخوف المتبادلَيْن ضمن الجماعات وفي ما بينها على الأخصّ. وكما كان الحال قبل عصر الإصلاح، فقد جاء المؤرّخون المحلّيون من دوائر النخب المسيحية في المقام الأوّل؛ لكنّهم بخلاف نظرائهم ما قبل الإصلاح كانت تتأكلهم الحاجةُ إلى تقديم تفسيرٍ ما للأحداث الأخيرة وإحساس بوصولها إلى نهاية.

فبالنّسبة إلى هؤلاء المؤرّخين، كان شكلٌ من أشكال التاريخ قد انتهى عام ١٨٦٠. ذلك أنّ العنف الذي شهدوه شَكّلَ قطيعةً مع الدورة والإيقاع المعتادَيْن للمجتمع المحلّيّ، إذ لم يكن بالعنف الذي اعتادت أن تُطْلقه النّزاعاتُ النخبويّة التي شكّلتْ قوامَ تواريخ النظام القديم. وبخلاف ذلك، شمل هذا العنفُ جماعاتٍ أو طوائفَ كاملةً، وانتُهِكَتْ فيه جميعُ القواعد والأعراف؛ كما انحلّ النظام الاجتماعي المعروف وأنذر بالميوعة واحتمال العنف الطائفي الذي «يُرْجف الأبدانَ،»[٩] على حدّ تعبير أحد الكهنة بعد نهاية الحرب. وباختصار، فقد وصل العنفُ بالطوائف المحلّيّة إلى شفا الإبادة بالمعنى الماديّ والمجازي في حقبة من التحوّل المتسارع، حقبةٍ كانت فيها القوة الأوروبيةُ والعثمانيةُ أشدَّ تطفّلاً بكثير ممّا كانت عليه في أيّ يوم من الأيّام. وهكذا نُظِرَ إلى عنف ١٨٦٠ على أنّه انحرافٌ عن السواء، مقدَّرٌ من السماء.[١٠]

ولذا كانت المهمّة الأولى هي إعادة بناء إحساس بالاستقرار، وإضفاء معنى على الماضي القريب بالاتكاء على واحدة من الأفكار الأساسيّة في المعرفة ما قبل الطائفية، ألاَ وهي المسافة الفاصلة بين «الجهّال» ومَنْ يعرفون أكثر: أيْ مَنْ هم في موقع يتيح لهم أن يتبصّروا بالعواقب، وخوّلَهم التقليدُ أو التراثُ التكلّمَ باسم المجتمع. فالمطارنة والكهنة، والأشخاص المتعلّمون مثل ميخائيل مشاقة، والوجهاءُ مثل يوسف كرم، لم يفسّروا حوادثَ ١٨٦٠ على أنّها صراع اجتماعي بل «مؤامرة» ضدّ المسيحيين اغتذتْ من جهل الأهالي الدروز والموارنة.[١١] ومع أنّ من سَجّلوا «حقيقةَ» ١٨٦٠ كانوا مُحاطين بمحفوظات من تمرّد كسروان، مع رسائل وَقَّعَها وَخَتَمها طانيوس شاهين مفعمةٍ بلغة الحقوق والمساواة، فإنّ تلك التواريخ النخبوية مكتوبة بلغة المؤامرات المُعْجِزَة، وكأنّ الأحداث خارج سيطرة الشعب، أو كأنّ أولئك المؤرّخين يتبيّنون غايةً ليس بإمكان شخصٍ عاديّ جاهل

أن يدركها. غير أنّ مجرّد وجود مثل هذه الأدبيّات المحلّيّة، المكتوبة قبل تطوّر الخطاب الوطني الرسمي، يضع تحت طائلة الشكّ تلك العلاقةَ المتعدّيةَ والمبسّطةَ غالبًا بين المعرفة الاستعمارية والمعرفة الوطنية.

فهنا ثمّة مخطوطاتٌ وكتبٌ ورسائلُ كتبتْها النخبُ المحلّيّة وقدّمتها إلى جانب الخطاب الاستعماري، وإنْ تكن المعرفة الاستعمارية ذاتُها قد ألهمتْ بعضَها في حالاتٍ محدّدة. وعلى سبيل المثال، فإنّ الوصف الحيويّ الذي وصف به تشرشل المذابحَ قد تسرَّبَ في بعض الأحيان إلى الروايات المحلّيّة بحَرْفيّة مريبة.[١٢] ومع هذا، فإنّ التواريخ المحلّيّة، بوجه عام، كانت صوتًا مستقلًّا تواصَلَ إلى جانب اللّغة الاستعمارية ولم يَكْتَفِ بمجرّد نسخها.[١٣]

ظَهرتْ أوائلُ الرّوايات المحلِّية بعد ١٨٦٠ مباشرةً، وكانت تهدف إلى التأثير في عملية صنع القرار التي أدّت إلى قيام المتصرّفية، إذ حاولتْ أن تُبرّئ طائفة محدّدة وأن تلقي بمطالب طائفية على أوروبا كما على الإمبراطورية العثمانية. فالمطارنة الموارنة لم يتأخّروا في تقديم ما لديهم من تهويمات عن التطوّر المحتمل الذي يتيح للموارنة وحدهم أن يَحْكموا جبل لبنان نظرًا إلى ما أثبته «التاريخُ» من أنّهم كانوا الحكّام على الدوام ومن أنّ جبل لبنان (الذي يجب أن تُضاف إليه بيروتُ والبقاعُ وطرابلس وصيدا وصور لكي يغدو قابلاً للحياة) لم يستطع أن يحقّق الازدهار ويُسْلس قياده لـ «الحضارة» إلاّ حين كانت لهم دفّةُ الرئاسة.[١٤] وأمّا الوجهاء الدروز فقدّموا إلى سفير بريطانيا في الأستانة تفنيدًا مطوّلاً للمزاعم المسيحية التي ادّعت أنّ الدروز كانوا هم المحرّضين على النزاع: «من المشهور لدى الجميع، وقد عمّ الخبرُ كلَّ الأصقاع، أنّ الموارنة وَجَّهوا مساعيَهم منذ سنة ١٢٥٧هـ (١٨٤١م) إلى طرد الدروز من جبالهم.»[١٥] وكان من الأفكار المركزيّة في جدال الدروز هذا مزاعمُهم المتكرّرة عن وجود «مؤامرة» مارونية ترمي إلى دمار الدروز. أمّا المطارنة الموارنة فقد قَدّموا، بدورهم، قصّة مماثلة بعد أن قُلِبّت فيها الأدوارُ. ففي هذه القصّة نجد أنّ الدروز، بل المسلمين جميعًا، هم الذين يسعون إلى دمار المسيحية في المشرق. وقد تلقّى البطريرك تحذيرًا من ممثّله في روما مفادُه أنّ مسببي الحوادث ليسوا مَنْ تجدهم بجوارك بل مَنْ هم أعلى منك.[١٦]

لقد عَمِلَ الإيمانُ بالمؤامرة، بصرف النظر عن كيفيّة فهمها في هذه الحالة، على التقليل من الحاجة إلى مواجهة التناقضات الكامنة في صميم الهويّات الطائفية المتبدّلة. فبذا تمكّن الوجهاءُ الدروزُ والموارنةُ (وما زالوا يتمكّنون) من قذف بعضهم بعضًا بالتُّهَم. غير أنّ تحت تلك التهم كان (ما يزال) ثمّة قبولٌ لدعاوي الطرف الآخر بأنّه يمثّل طائفتَه الخاصّة. فالحاجة إلى تقديم أنفسهم كجماعة متماسكة وموحّدة ومنظّمة استحقّت «تقليديًا» ولا تزال تستحقّ أن تَحْكم جبلَ لبنان وحدها اقتضت وجودَ الطائفة المنافسة كجماعة منظّمة وموحّدة عَمِلَتْ أفعالُها المؤذية، بل البغيضة، على إزالة الشرعية عن دعاويها الخاصّة بحكم جبل لبنان.[١٧] وإنّه لمن السخرية حقًّا أنّه في حين كان شعبُ جبل لبنان منهمكًا في صناعة تاريخه، كان مؤرّخوه يسهمون بفعاليّة في إخراجه من التاريخ.

بعد كارثة عام ١٨٦٠، انسحب المؤرّخون المحلّيّون ليتأملوا معنى العنف وليستعيدوا تلك الرؤيا الخاصّة بطائفة موحّدة. كانت مهمّتهم، من نواحٍ كثيرة، تتمثّل في المضيّ بعكس واقع المتصرّفية، التي زَعمتْ بلا تردّد أنّ ١٨٦٠ كان شيئًا من الماضي، حدثًا منسيًّا، نُزِعَ من الذاكرة الرسميّة بعد مهمة فؤاد باشا.[١٨] ومن ثَمّ فقد بقيتْ في الذاكرة الشعبية (التي لم أتناولها هنا)، وكذلك في الأديرة وفي المحفوظات العائلية الخاصّة، بضعةُ مخطوطات على قيد الحياة لتَشْهد على تيّار الخوف الذي استمرّ في جبل لبنان. كانت حقيقةُ أنّ الكتّاب المحليين قد طَرَقوا موضوعَ ١٨٦٠ عملاً هدّامًا بحدّ ذاته نظرًا إلى ما مثّلوه بذلك من تهديد بإثارة تاريخٍ يتعارض مع الذاكرة الرسمية التي ادّعت أنّها اجتثّتْ كلَّ أثر لتلك الأحداث. غير أنّ هذه التواريخ، التي لا تزال إلى اليوم مبعثرة، سوف تحكي، إنْ هي وُضِعَتْ جنبًا إلى جنب، عن عام ١٨٦٠ قصّةً بسيطةً لا بكونه مجموعةً مرنةً من الحوادث كان معنى الطائفة فيها موضعَ شدّ وجذب على مستويات عدّة بل بوصفه صراعًا دراماتيكيًّا ـ أشرَفَ عليه، بل حَرَّضَ عليه، متآمرون مجهولون ـ بين طائفتين من أجل السيطرة على جبل لبنان.

كان الكتّاب المسيحيون بوجه خاصّ ممزّقين بين الحاجة إلى حكاية عنف الطائفة الأخرى وتذكُّره، والحاجةِ إلى الإبقاء على اليقظة حيال أيّة خيانة قادمة، والرّغبة في المضيّ في الشغل اليومي، أيْ إدارة جبل لبنان على أساس التعاون

بين الطوائف تحت الرعاية العثمانية.[١٩] وعلى الرّغم من أنّ الروايات التي غذّت ذكريات القتل الطائفي لم تترك سوى حيّزٍ ضئيلٍ للتسوية، فإنّها أطّرت الأحداث ضمن سياق من العقاب الإلهي: فإذا بها جائحةٌ، مؤامرةٌ، ولكنّها قبل أيّ شيء آخر حدثٌ غير عاديّ يشير ضمنًا إلى أنّ التاريخ العاديّ هو التعايش بين الطوائف.[٢٠] ولذا كان الدروز، في الأدبيّات الموجودة، واقعين بين دورهم كمواطنين أبناء بلد بالنسبة إلى المسيحيين في جبل لبنان، وبين تاريخهم القريب كأدوات في محنة المسيحيين. وهكذا تمّ تصويرُهم بطريقتين متفاعلتين، لكنّهما متناقضتان: فهم مرتكبو مذبحة مريعة بحقّ المسيحيين، وهم ــ في الوقت ذاته ــ أدوات غير متوقّعة للمؤامرة التركية الرهيبة التي كانوا، هم أيضًا، ضحاياها.

وهذا التناقض واضح حتّى في أشدّ المخطوطات تحيّزًا، كذكريات المطران البستاني عن ١٨٦٠، والمحفوظة اليوم في روما. ففيها، لم يعد الدروز أدواتٍ طيّعةً في يد الغدر التركي بل شركاء في الجريمة دون أن يَعْلموا أو يتعمّدوا. فالبستاني يزعم أنّ خورشيد «أفسد» الدروز، وأنّ كسروان كانت قضيّة «تافهة» نَفَخ فيها أعداءُ المسيحيين وحوّلوها «فتنةً،» بينما وقف القنصلُ الفرنسي جانبًا. أمّا إخفاق يوسف كرم في مدّ يد العون إلى المسيحيين ــ وهذه حالة ضعف لم تقلّل من مكانة كرم الأسطوريّة بوصفه بطلاً وطنيًا ما ــ فقد رُدّ إلى الضغط المشترك الذي مارسه، في زعم البستاني، القنصلُ الفاسد وخورشيد المتآمر.[٢١] والحال أنّ كرم في مذكّراته يروي القصّة ذاتها عن النفاق التركي؛ كما يؤكّد أنّ الدروز سيقوا إلى النزاع الأهلي.[٢٢] أمّا المؤرّخ اسكندر أبكاريوس، وكأنّما لكي يثبت أنّ ١٨٦٠ مأساة نجمتْ عن غياب البصيرة لدى سكّان جبل لبنان، فيروي على نحوٍ مشكوك في صحّته كيف قَبَضَ في إحدى المعارك بين الدروز والمسيحيين درزيٌّ على أحد النصارى وأخَذا في الصراع حتّى وصلا إلى شاطئ البحر، فسقطا في الماء وهما يتعاركان. وبينما هما كذلك أتت موجةٌ عظيمة سحبتْهما إلى العمق فاختنق الاثنان. وهنا لا يترك أبكاريوس لخيال القارئ أن يتوصّل وحده إلى العبرة من هذه القصّة؛ فهو يضيف أنّه عند الصباح وُجِدَ هذان الرّجلان على الشاطئ ميتين ولكنّهما لا يزالان متقابضين.[٢٣]

أمثولة ١٨٦٠

اعترى التبدّلُ معنى حوادث ١٨٦٠ بعد زوال الاستعمار عن العالم العربي، حين برز الخطابُ الوطني بوصفه التعبيرَ السياسي والثقافي المسيطر في المنطقة. ولقد ورث التأريخُ الوطني بكلّ ظلاله وتدرّجاته المنظوراتِ الأوروبيةَ والعثمانيةَ البعيدةَ بشأن العنف الطائفي والبداهة والمأساة، الواضحةِ جميعها في الروايات المحلّيّة. وإذْ عزم الباحثون الوطنيون الأوائل على تبرير وجود لبنان كدولة مستقلّة ومع رؤية إلى لبنان «في» التاريخ، كما يعبّر عنوانُ كتاب فيليب حتّي، فإنّهم، شأن نظرائهم في جنوب آسيا وأفريقيا، عجزوا عن التفكير في الوطنيّة إلاّ بوصفها تطوّرًا طبيعيًّا لشعب قضى فترة طويلة تحت سيطرة الآخرين. وكان هؤلاء الباحثون الأوائل ـ من جورج أنطونيوس إلى فيليب حتّي وأسد رستم وكمال الصليبي ـ مقتنعين بأنّ الحداثة لم تأت إلاّ بصورة غرب علمانيّ، وأنّ أوضح طريقة لكتابة ١٨٦٠ اعتبارُهُ نقطةً مظلمةً في السّرد الوطني قبل اليقظة «العربية» أو «اللبنانية.»[٢٤] وعلى الرّغم من وفرة الوثائق المتاحة أمام الباحثين، فإنّ قلّة منهم فحسب فهمت العنفَ لا مجرّد نتاج جانبيّ للمنافسات النخبويّة، التي يُدْخِل فيها الأهالي الطائعون إلى تاريخ الوطن ويُخْرَجون منه، في نقاط محدّدة، وهم يشوّهون وَيَنْهبون أينما مضوا.

لا أريد أن أوحي بأنّ المؤرّخين الوطنيين مثل حتّي قد اكتفوا بتكرار ما جاء قبلهم؛ ذلك أنّهم لم يفعلوا، بل أبدوا عن إيمان أساسي بطبيعيّة الانتماء إلى وطن وبحتميّة انتهاء الحكم العثماني. ولكنّهم حين دخلت الوطنيّة اللبنانيّة والعربيّة أزمةً مقيمةً في سبعينيات القرن العشرين، أوّلاً مع الإخفاق في تحرير فلسطين ثمّ مع انهيار الدولة اللبنانية، تخلّف فجأةً لديهم ولدى قرّائهم ـ كما يقول ألبرت حوراني ـ شعورٌ «بأنّ شيئًا ما قد أُهمِل.»[٢٥] لقد جاء انفجار الحرب الأهلية في ١٩٧٥ بمثابة صدمة عنيفة نظرًا إلى ما في التواريخ الوطنية الباكرة من تفاؤل وثقة. فالصليبي، على سبيل المثال، باشر بكتابة تاريخ للبنان تنقيحيّ أو منطوٍ على مراجعة وإعادة نظر، وذلك بانتقاده الأساطيرَ الوطنيةَ والطائفيةَ المختلفة في كتابه بيت بمنازل كثيرة: **إعادة نظر في تاريخ لبنان**، يلحّ فيه على اللبنانيين والعرب بأن

يتخلّصوا من الكثير من الاعتقادات الخاطئة وأن ينطلقوا «من سجلّ نظيف.»(٢٦) وبالإضافة إلى انقشاع الوهم حيال الخطاب الوطني، فإنّ العديد من الكتّاب الذين راقبوا المأزق اللبناني وهو يتكشّف أفردوا الطائفية والتعصّبَ الديني بوصفهما أثريْن «سابقيْن على الحداثة» أعاقا تطوّر الدولة الحديثة الديمقراطية اللّيبرالية في الشرق الأوسط.(٢٧) غير أنّ آخرين، مثل جورج قرم، فهموا الحرب الأهليّة على أنّها انتقام الماضي العثماني وعاقبة تنافسات جيوبوليتيكيّة ليس للشعب اللبناني سيطرةٌ عليها.(٢٨) ولعلّ كتاب ليلى فوّاز **An Occasion for War** **(فرصة للحرب)** أن يكون الأشدّ دلالة بين هذه الضروب من إعادة التقويم التي تهدف إلى استمداد درس وطنيّ، إذ يُختم الكتاب بعقد مقارنة بين الحربين الأهليتين. كما أدّى الصراع اللبناني الأخير إلى نشوء سيل من التواريخ المحازبة، وإلى بعث «ذكريات» ١٨٦٠ التي تحذّر من الطبيعة الخيانية المزعومة لدى «الدروز،» أو «الموارنة،» أو «المسلمين.» أمّا الحكومة اللبنانية فقد أدارت ظهرها للماضي، في أعقاب الصراع، كما فعل العثمانيون تمامًا. غير أنّ اللاّفت للانتباه هو أنّها عَمِلَتْ بصورة منطوية على مفارقة وتناقض إذْ محت ذكرى الصراع وجرّمتها، وإذْ لجأتْ إلى أساطير التسامح والتعايش التاريخي، في الوقت الذي عبّرتْ فيه عن شكّها العميق فيها.(٢٩)

* * *

لا ينبغي لقصّة ١٨٦٠ أن تُفْهَم على أنّها مجرّد أمثولة وطنيّة بل يجب أن تفهم في حدّ ذاتها وفي سياقها العائد إلى القرن التاسع عشر. وما سعيتُ إليه في الصفحات السابقة هو أنْ أفسّر مشكلةً معاصرةً لا يمكن نفيُها إلى ماضٍ بعيدٍ ما، ولا اعتبارُها مجرَّد عاقبة من عواقب الاستعمار أو الإمبريالية أو الرأسمالية. ولقد تمثّلتْ أعظم الألهيات التي تَصْرف الانتباهَ عن المشاكل الأساسية في تاريخ الشرق الأوسط في توصيف الطائفية عقبةً في وجه الحداثة وعَرَضًا من أعراض ما دُعِيَ بقوس الأزمة [أي أن منطقة الشرق الأوسط وشمالي إفريقيا جزء من العالم غير مستقرّ وعنيف على الدوام]. فقد أفضى هذا التأويل إلى سيرورة البحث التاريخي في سبيلٍ مفعم بالإحباط، إذ راح بعضُ الباحثين يفتّشون في الماضي بكلّ دأبٍ وجدّيّة بحثًا عن إجابات، بينما راحت مشكلة الطائفية تمضي قُدُمًا

وتغدو أكثر منعةً وأشدّ تعقيدًا ممّا كانت ذي قبل. والحال أنّ بداية الطائفية لا تقتضي حالةً من النكوص أو الارتداد. فهي تَسِمُ انقطاعًا، ولادةَ ثقافةٍ جديدةٍ تُفرِدُ الانتماء الدّيني على أنّه الصفة العامّة والسياسية المحدّدة لذاتٍ حديثة ومواطن حديث. أمّا التغلّب عليها، إنْ كان ذلك ممكنًا أصلاً، فيقتضي انقطاعًا آخر، قطيعةً تَبْلغ من الجذريّة بالنّسبة إلى الهيئة السياسية أو الدولة ما بلغه حلولُ الطائفية بالنّسبة إلى النظام القديم. إنّه يقتضي رؤيةً أخرى إلى الحداثة.

وأخيرًا، فإنّنا بالإشارة إلى أنّ الصراعات الإثنية والدينية البادية اليوم ليست انبعاثاتٍ لأهواء بدائيّة أو أصليّة، إنّما نبدأ بإدراكِ أنّ السيرورات التي فعلتْ فعلها في جبل لبنان القرن التاسع عشر هي سيروراتٌ تَفْعل فعلَها أيضًا في مجتمعاتٍ حديثة أخرى، وإنْ يكن بأشكال مختلفة وخطابات مختلفة. ولذا، فإنّ السؤال الذي أطرحه ليس لماذا فشل الشرقُ الأوسط في أن يتحدّث أو يتعلمن ـــ الأمرُ الذي يفترض أنّ النموذج الغربي في فصل الكنيسة والدولة هو السبيل الوحيد إلى الحداثة ـــ بل لماذا غدا العنفُ الديني مكوّنًا أساسيًّا من مكوّنات التعبير الوطني. فما حدث في جبل لبنان يمكن أن يَحْدث، بل هو حَدَثَ فعلاً، في أماكن أخرى من العالم الحديث.

هوامش الخاتمة

(١) تمثّل أطروحة الدكتوراة التي قدّمتها كارول حكيم دويك في جامعة أكسفورد ١٩٩٧ بعنوان «The Origins of the Lebanese National Idea, 1840 - 1914» عملاً جديدًا يحلّل بصورة نقديّة أصول الوطنية اللبنانية. أمّا عمل أحمد بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان** (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٩)، فيمثّل نقدًا حديثًا نسبيًّا للتأريخ اللبناني. ويكاد لا يخلو كتاب عن التاريخ اللبناني كُتِبَ (بالعربية) منذ اندلاع الحرب الأهلية في العام ١٩٧٥ من مقدّمة تذكّر القارئ بكوارث الطائفية ومخاطر الاستهانة بالتعايش الطائفي. وبالمثل، فإنّ الجيش اللبناني يرى نفسه ويراه الكثيرون في لبنان على أنّه العامل الوحيد لإيديولوجيا وطنيّة يمكنها التغلّب على الولاءات الطائفية. والحال أنّ القول إنّ مثل هذه الأفكار هي أفكار رومانسيّة يُغْفِل أنّ الجيوش لا ترتبط عمومًا بحرّيّة التعبير، أو النقد الذاتي، أو أيّ وجه أساسيّ آخر من أوجه المجتمع المدني العلماني الذي يرغب فيه المثقّفون اللبنانيّون.

(٢) أنظر، على سبيل المثال، عمل أنيس صايغ، **لبنان الطائفي** (بيروت: الصراع الفكري، ١٩٥٥)، الذي يثير هذه النقطة على وجه الدقّة. وأنظر أيضًا: فؤاد شاهين، **الطائفية في لبنان** (بيروت: الحداثة، ١٩٨٦)، الذي يقوم بواحدة من المحاولات القليلة في التأريخ للطائفية من منظور تاريخيّ، وإنْ يكن منظورًا ماركسيًّا «علميًّا»؛ وبعبارة أخرى، فإنّ شاهين هو واحد من أوائل الذين يقرّون بأنّه على الرّغم من «أنّ الطائفية هي من أهمّ المعوقات التي تمنع مجتمعنا اللبناني من التطوّر والتقدّم،» فإنّنا «لا نعني أنّها تقف في وجه التاريخ وتمنعه من السير نحو الأفضل، بل نعني أنّها دخلت التاريخ اللبناني». (ص ١٥) غير أنّ شاهين، على الرّغم من هذا التبصّر المهمّ، لا يلبث أن يؤكّد على الرّبط بين الطائفية والانعزالية، وبالتالي بين الطائفية و«احتقار الطوائف الأخرى،» الذي يكافئ في نظره «العنصريّةَ أو الفاشيّة.» (ص ٢٧) وعلاوةً على هذا، فإنّ تحليل شاهين التاريخي لا يلقي أيّ ضوء على الحرب الطائفية يتجاوز التأريخَ اللبناني التقليدي للطائفية بوصفها تنافسًا نخبويًّا تقوم فيه القوى «الإقطاعية» بخداع «الفلاّحين.» (ص ١٠٠ _ ١٠١)

(٣) لمزيد من المعلومات حول الميثاق الوطني لعام ١٩٤٣، أنظر:
Farid el-Khazen, **The Communal Pact of National Identities: The Making and Politics of the 1943 National Pact, Papers on Lebanon** (Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1991).

(٤) Baptistin Poujoulat, **La vérité sur la Syrie** (Beirut: Lahd Khater, 1986 [1861]).
ويختم تشرشل روايته عن الحرب، والتي نُشِرَتْ عام ١٨٦٢، بالمرافعة التالية: «أيّها الأباطرة والملوك المسيحيّون! حتّامَ ستواصلون انتهاك قدسيّة القضيّة المقدّسة التي ترعمون بأشدّ ما يكون التفاخر أنكم تعتنقونها، واجتلابَ الازدراء والخزي والكارثة على مسيحيي الشرق،

بحمايتكم الكاذبة، وضروب غيرتكم القاتلة، ومكائدكم الأنانيّة، ومطامحكم الحمقاء؟ حتّامَ ستواصلون تلطيخَ تيجانكم، وتلويثَ صولجاناتكم، وجلبَ العار الصريح على اسم المسيح «بقبولكم الوقوع أسرى الترك؟» أنظر:
Churchill, **The Druzes and the Maronites under the Turkish Rule**, p. 283.

(٥) Churchill, **The Druzes and the Maronites under the Turkish Rule**, p. V.

(٦) على سبيل المثال، فقد أعيد طبعُ كتاب تشرشل عام ١٩٩٤ ولقي استقبالاً حسنًا في صحف مثل صحيفة **الحياة** (٣٠ تشرين الثاني ١٩٩٤).

(٧) Henri Lammense, **La Syrie: Précis historique** (Beirut: Lahd Khater, 1994 [1921]).
ويقدّم كمال الصليبي في نقده لأطروحة لامنس، في **بيت بمنازل كثيرة**، مزيدًا من التفاصيل حول وثاقة الصلة بين التأريخ الفرنسي للبنان خلال النصف الأوّل من القرن التاسع عشر والجهود الانتدابية في المشرق.

(٨) Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, 1 - 2, pp. 249 - 261; Mustafa Naima, **Naima Tarihi**, ed. Zuhuri Danisman (Istanbul: Bahar Matbaasi, 1968), 2, pp. 659 - 662.

(٩) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 7 July 1860.

(١٠) هكذا يشير [فرحيان؟] مؤلّف «نبذة مختصرة في حوادث لبنان والشام» إلى الشيطان الرّجيم، عدوّ السلام، الذي نَثَرَ ألسنةَ نار الفتنة في جبل لبنان. أنظر ص ٨٠٨.

(١١) أنظر، مشاقة، **الجواب**؛ وكذلك كتاب يوسف كرم:
Joseph Karam aux gouvernements et nations de l'Europe (Rome, n.d.).
وأنظر أيضًا: «السرّ الدفين في فتنة كسروان وحوادث سنة الستّين،» في **الأصول التاريخيّة** (UT)، ٢، ص ٣٣٩ ــ ٣٦٠. وبحسب محرّريّ **الأصول التاريخيّة**، فإنّ هذا المخطوط مكتوب بخطّ المطران بطرس البستاني.

(١٢) يمكن المقارنة في هذا الصدد بين كتاب تشرشل **الدروز والموارنة تحت الحكم التركي** وكتاب شاهين مكاريوس **جسر اللّثام عن نكبات الشام**. ومكاريوس، المولود عام ١٨٥٣، اتّخذ من القاهرة قاعدةً له وكرّس نفسَه للعمل على وضع حدّ للحكم العثماني على سوريا. لمزيد من التفاصيل، أنظر:
Rizk, La Mont-Liban au XIXe siècle, p. 11.

(١٣) تمثّل مقالة راناجيت غوها «The Prose of Counter-Insurgency»، الواردة في الصفحات ٤٥ ــ ٨٩ من كتاب **Selected Subalteran Studies** الذي حرّره كلٌّ من غوها نفسه وغاياتري سبيفاك، واحدةً من ألمع المقالات التي كتبتها **جماعةُ دراسات التابع**. وهو يرى في هذه المقالة، وعلى نحو يشبه ما فعله آندرسون بالنسبة إلى القوميّة [في كتابه **Imagined Communities** (**جماعات مُتَخَيَّلة**)]، أنّ الموظّفين الاستعماريين قد قدّموا، خلال حوادث معيّنة، «خطابًا أوّليًا» يضع تحت طائلة الشكّ الحكمَ الكولونياليّ نفسَه. ولقد تحوّلتْ هذه الخطابات لاحقًا إلى روايات تعطي التاريخَ بدايةً ووسطًا وخاتمةً وإحساسًا بالحتميّة؛ إذ يصنّف غوها هذه الروايات «خطاباتٍ ثانويةً.» أمّا ما تلا ذلك فهو الخطاب الوطني (الخطاب الثالثي)، الذي جسّد عنصرَ «التمرّد

المضادة» في الخطاب لكنّه اكتفى بإحلال إطار وطنيّ محلّ الإطار الاستعماري. والحال أنّ هذه الترسيمة، بالإضافة إلى ميكانيكيّتها المفرطة، لا تترك مجالاً لاستمرار النماذج ما قبل الاستعمارية الخاصّة باللّغة والسلطة والسيطرة، ولا تسمح لتأريخ محلّيّ أن ينشأ بالتزامن مع المعرفة الاستعمارية لا لاحقًا لها.

(١٤) أنظر: «شرح مختصر في جبل لبنان وولايته،» الذي يُفتَرَض أنّه بقلم متّى شهوان، المبعوث الماروني إلى روما، لتبرير قيام أمارة مارونية: .AB, drawer of Bulus Mas'ad
وربّما يعود تاريخ الوثيقة غير المؤرّخة إلى أواخر عام ١٨٦٠.

(١٥) «Translation of Druze Journal,» Presented to Henry Bulwer on 29 June 1860, PRONI D 1071/H/C/4/3/8.

(١٦) AB, drawer of Bulus Mas'ad, 7 July 1860.
في حالة الموازنة على الأقلّ، قد لا يكوّن مدهشًا أنّ مخاوفهم توافقت مع قلقٍ أوروبي ممّا دُعِيَ ردّة فعل المسلمين على الحضارة الحديثة؛ وفي النهاية، فإنّ شهوان كان المبعوث الماروني إلى روما، ويبدو أنّه تأثّر إلى أبعد الحدود بالشائعات التي سرت في الفاتيكان.

(١٧) لا أقصد هنا أنّ الاتّهامات التي تمّ التراشقُ بها عبر الحدود الطائفية لم تكن جدّيّة، بل إنّ ألفت الانتباه إلى تماثل المنطق الذي يقف وراء هذه الاتّهامات بصرف النظر عن مُطلِقها. فإذا ادّعى الدروز أنّ «رابطة مارونية» دبّرتْ مؤامرةً شرّيرة، ودّ الموارنة بالكلام على «الرابطة الإسلاميّة.» أنظر، على سبيل المثال: .AB, drawer of Bulus Mas'ad, 23 June 1860

(١٨) التأريخ الوحيد المكرَّس رسميًا، والذي تناول حوادثَ العام ١٨٦٠ بعد قيام المتصرّفيّة، كان كتاب لبنان: مباحث علميّة واجتماعيّة الذي كلَّف به إسماعيل حقّي بك متصرّفُ جبل لبنان لجنةً من الأدباء عام ١٩١٨، فَكَتَبَ فيه بولس نجيم الفصولَ المتعلّقة بتاريخ لبنان منذ الفتح العربي وحتّى القرن العشرين. وقد وُصِفَ تمرّد كسروان في هذا الكتاب بأنّه حركة «غوغاء،» ووُصِفَ العام ١٨٦٠ بأنّه ثمرة «فتنة رجعيّة» في الإمبراطورية العثمانية عارضت الإصلاح والتحديث.

(١٩) Akarli, The Long Peace, p. 161.

(٢٠) أنظر، على سبيل المثال، [فرحيان؟]، «نبذة مختصرة في حوادث لبنان والشام،» و[بطرس البستاني؟]، «السرّ الدفين في فتنة كسروان وحوادث سنة الستّين،» في الأصول التاريخية (UT)، ٢، ص ٣٣٩ ـ ٣٦٠، وكلاهما يُحلّ المسيحيين من أيّ خطإ لكنّه يسعى أيضًا إلى إلقاء اللائمة بشأن الحوادث على الحكومة العثمانية.

(٢١) [البستاني؟]، «السرّ الدفين في فتنة كسروان وحوادث سنة الستّين.» بعد حرب ١٨٦٠، كان لكرم شجاراته مع المتصرّف العثماني؛ فقد تمرّد عام ١٨٦٤ ونُفِيَ عام ١٨٦٦. ومع أنّ المتصرف العثماني كان يعطيه مخصّصًا شهريًا طوال فترة منفاه (الذي دام حتّى وفاته سنة ١٨٨٩)، فقد تحوّل كرم إلى أسطورة بوصفه «بطل لبنان» الذي قاتل من أجل «تحرير» لبنان من ربقة العثمانيين المستبدّين. ويمكن الاطّلاع على وجهة النظر العثمانية في:
Akarli, The Long Peace, pp. 37 - 38.

كما يمكن الاطّلاع على رواية محلّيّة متعاطفة في: أسطفان فريحة البشعلاني، لبنان ويوسف بك كرم (بيروت: مكتبة صادر، ١٩٧٨ [١٩٢٥]). وهناك تأريخ يسوعي لكرم في:
Jalabert, **Un Montagnard contre le pouvoire.**

(٢٢) سمعان خازن، يوسف بك كرم: **قائمقام نصارى جبل لبنان** (جونية: مطبعة المرسلين، ١٩٥٤)، ص ٨٥ ـ ٨٧. ومثلما ألقى كرم والكنيسة المارونية التهمَ ضدّ القنصل الفرنسي بنتيفوليو بسبب فساده المزعوم، فإنّ الجنرال بوفور دوتبول وصف كرم بأنّه شخصيّة «طموحة،» واتّهمه بنتيفوليو بأنّ لديه:

un amour propre excessif dégénérant en ambition vulgaire et capable d'étouffer en lui, à une moment donné, tout sentiment de patriotisme, au profit d'un intérêt purement personnel.

أنظر:

AE MD/T, vol. 123, no. 9, 10 March 1861, and AE CPC/B, vol. 13, no. 140, 15 November 1861.

غير أنّنا نجد في مذكرات الجنرال دوكرو، التي لم تَرُقْ أبدًا لبوفور دوتبول، الذي وصفه دوكرو بأنّه «**esprit médicore**»، نجد أنّ كرم يُوصَف على النحو التالي:

blond, d'une taille élégante, la mine fière, la physionomie fin et exerçait un ascendant considérable sur ses concitoyens.

أنظر:

Auguste Alexandre Ducrot, **La vie militaire du général Ducrot d'après sa correspondance, 1839 - 1871** (Paris: E. Plon, Nourrit et Cie, 1895), I, pp. 392 and 417.

(٢٣) أبكاريوس، **كتاب نوادر الزمان في تاريخ جبل لبنان**، ص ٤٠.

(٢٤) أنظر، على سبيل المثال: Antonius, **The Arab Awakening**, pp. 56 - 58.

وبإمكان القارئ أن يجد نقدًا لأنطونيوس وكتابه **يقظة العرب** في

Karl Barbir, «Memory, Heritage, History: Ottomans and Arabs,» in L. Carl Brown, ed., **The Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkan and the Middle East** (New York: Columbia University Press, 1966), pp. 105 - 106.

(٢٥) Albert Hourani, «Ideologies of the Mountain and the City,» in Roger Owen, ed., **Essays on the Crises in Lebanon** (London: Ithaca Press, 1976), p. 33.

كان حوراني يشير بصورة خاصّة إلى الكتاب الذي قام بتحرير ليونارد بِنْدِر، وهو:
Politics in Lebanon (New York: Wiley, 1966).

إذ يضمّ هذا الكتاب مجموعة من المقالات المنبثقة عن مؤتمر عُقِدَ في جامعة شيكاغو عام ١٩٦٢ وتُفْرِط في إطراء حيويّة النظام السياسي اللبناني.

(٢٦) Salibi, **A House of Many Mansions**, p. 219.

(٢٧) ليست حالة لبنان فريدة بأيّ حال من الأحوال. ففي أعقاب زوال الاستعمار وانقشاع الأوهام حيال الدعاوى القومية العربية بعد هزيمة العرب في حرب حزيران ١٩٦٧، راح الباحثون العرب ينفرون على نحوٍ متزايد من إلقاء اللّوم على الأوروبيين بشأن محنهم الراهنة،

وتخلّفهم، و«انبعاث» الإسلام، والنزاع الطائفي والإثني في الشرق الأوسط. وبدلاً من ذلك، فقد اتّخذوا الوجهة المعاكسة، يقودهم قسطنطين زريق. فقد اتّبع زريق كتّابٌ آخرون، من بينهم صادق جلال العظم، وفؤاد عجمي، وهشام شرابي، وشارل عيساوي، وجميعُهم ألقوا باللآئمة على الأوجه المحلّيّة المزعومة المسؤولة عن إخفاق العالم العربي في التحديث: مثل استمرار الدوغما الإسلاميّة، والافتقار إلى الفكر العلمانيّ والنقديّ، والبطريركيّة الجديدة، والتسلّطيّة ـ وكلُّها عُدّت الأسباب الجذريّة لمشكلة معقّدة.

(٢٨) يقيم قرم في كتابه لبنان توازيات مباشرة بين الصراعات الطائفية في ١٨٤٠ ـ ١٨٦٠ والحرب الأهلية اللبنانية في القرن العشرين، ويرى أنّ من الواجب رؤية الحرب الأهليّة التي نشبت عام ١٩٧٥ بوصفها استمرارًا لصراع جيوبوليتيكي قديم كان اللبنانيّون ضحاياه الأساسيين.

(٢٩) تختم ليلى فوّاز روايتها عن عام ١٨٦٠ بالتأكيد على أنّ القوى الإقليمية والدولية قد أفسدت «توازن الطوائف» الدقيق ثمّ أعادت تأسيس هذا التوازن. «من دونها [أيْ تلك القوى]، لا يمكن تصوّر أيّ حرب، وتاليًا أيّ سلام.» أنظر: Fawaz, An Occasion for War, P. 228.



ببلوغرافيا

وثائق غير منشورة

ـ عجلتون (لبنان): الأوراق العائلية للسيدة منى الخازن.

بيروت (لبنان): الجامعة الأميركية في بيروت. مكتبة يافث.

ـ MS 779. مسعد، بولس. «تاريخ سوريا ولبنان في عهد الدولة المصرية.»

ـ MS 790. «تنهّدات سوريا.»

ـ MS 791. فاخوري، أرسانيوس. «تاريخ ما توقّع في جبل لبنان في شهر أيار ١٨٤٠ وصاعدًا إلى حدّ نهاية هذا التاريخ.»

ـ AI5 وMS956. أبكاريوس، اسكندر ابن يعقوب. «كتاب نوادر في ملاحم جبل لبنان.»

ـ بيروت (لبنان): جامعة القديس يوسف.

__ Action de la compagnie de Jesus au Liban. Ghazir Diare 1858 - 1864.

__ Bibliothèque orientale. Lettres de madagascar et de Syrie 1849 - 1865; Lettres de Fourvière, 1860 - 1869.

Belfast (Northern Ireland): Public Record Office of Northern Ireland. Dufferin Papers, Syrian Papers.

Bkirke (Lebanon): Archives du Patriarchat Maronite. Tiroir du Patriarche Bulus Mas'ad, Documents de l'années 1857-1861.

Boston (USA): Congregational Library. Prudential Committee Archives. American Board of Commissioners of Foreign Missions. Records. 1852-1863. Vols. 9-11.

Cambridge, Mass. (USA): Harvard University. Houghton Library. Papers of the American

Board of Commissioners for Foreign Missions. ABC 16.8.1: The Near East, 1817-1919, Unit 5.

Chicago (USA): University of Chicago. Joseph Regenstein Library. Department of Special Collections. William A. Benton Papers, Box 11, Folders 1-5. Loanza Benton Papers, Box 10, Folders 1-8.

Istanbul (Turkey): Basbakanlik Devlet Arsivi.

__ A.MKT.UM. Bab-i Ali Evrak Odasi. Sadaret Evraki Mektubi Kalemi. Umum Vilayat Kismi Envanteri.

__ CL Irade Eyalet- Mümtaze, Cebel-i Lübnan. h. 1258-1325/m. 1842-1907.

__ HH. Hatt- Hümayun.

__ HR MKT. Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi Analatik Envanteri. h. 1254-1268/m. 1838-1851.

__ IMM. Cebel-i Lübnan Iradeleri: Mesail-i Mühimme.

__ IMM SD: Vilayet-i Sayda radeleri: Mesail-i Mühimme.

__ RADE MM: Irade Meclis-i Mahsus. h.1276. h.1277.

__ RADE Irade Hariciye. h.1275. h.1276. h. 1277.

__ RADE D Irade Dahiliye. h.1275. h.1276. h.1277.

__ RADE MV: Irade Meclis-i Vala. h.1276. h.1277.

الخنشارة (لبنان): دير القديس مار يوحنا الصايغ.

MS 631. المنيّر، حنانيا. «تاريخ بلاد الشوف ونواحيها». نسخة سليم ابن رستم باز عن مخطوط مكتوب بيد ناصيف البازجي.

London (England): Public Record Office. Foreign Office Archives. Series FO 78/354-360 (Ponsonby-1839) ; FO 78/392-399 (Ponsonby-1840); FO 78/412 (Moore-1840); FO 78/430-437 (Ponsonby-1841); FO 78/448-449 (Moore-1841); FO 78/473-474 (Aberdeen-1842); FO 78/476-480 (Canning-1842); FO 78/1299 (Moore-1857; FO 78/1300 (Moore-1857); FO 78/1385 (Moore-1858); FO 78/1386 (Moore-1858); FO 78/1454 (Moore-1859); FO 78/1519 (Moore-1860); FO 78/ 1539 (Moore-1860); FO 78/1557 (Moore-1860).

Oxford (England): Middle East Centre. Richard Wood Papers. Box 2/File 3. Box 4/File 2-9. Box 5/File 4.

Oxford (England): Middle East Centre. A.L. Tibawi Papers. Box 2/Ds84.4.

Paris (France): Archives du Ministère des Affaires Etrangères.

__ AE CC: Correspondance consulaire et commerciale. Beyrouth. Vol. 2 (1836-1840). Vol. 3 (1840-1842). Vol. 7 (1854-1863).

__ AE CPC/B Series: Correspondance politique de l'origine à 1871, Turquie, Consulat Divers. Correspondance des consuls. Beyrouth. Vol. 11 (1856-1859). Vol. 12 (Jan-

Sep.1860). Vol. 13 (October 1860-December 1861). Vol. 14 (Jan. 1862-July 1863).
__ AE MD/T Series: Mémoires et documents, Turquie 1840-1863. Vols. 43, 51,107,122,123,127.
Princeton (USA): Firestone Library. Princeton University.

__ Princeton Third Series 309a . أبكاريوس، اسكندر ابن يعقوب. كتاب نوادر الزمان في تاريخ جبل لبنان.

Washington, D.C. (USA): National Archives. Series: Dispatches from the US consuls in Beirut, 1836-1906, T367. Vol. 3 (1857-1860). Vol. 4 (1861-1863).



مصادر أولية منشورة

أبي صعب، يوسف. **تاريخ الكفور كسروان**. بيروت: ١٩٨٥.

أبكاريوس، اسكندر ابن يعقوب. **كتاب نوادر في ملاحم جبل لبنان**. قام بتحريره وترجمته:

J.F. Scheltema as **The Lebanon in Turmoil: Syria and the Powers in 1860**. New Haven: Yale University Press, 1920.

ـــ **نوادر الزمان في وقائع جبل لبنان**. تحرير: عبد الكريم إبراهيم السمك. لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٨٧.

أبو عزّ الدين، سليمان. **مصادر التاريخ اللبناني**. جزءان. تحرير. نجلا أبو عزّ الدين. بيروت: المركز الوطني للمعلومات والدراسات، ١٩٩٥.

أبو صالح، عباس. **التاريخ السياسي للإمارة الشهابية في جبل لبنان، ١٦٩٧ ـ ١٨٤٢**. بيروت، ١٩٨٤.

أبو شقرا، حسين غضبان (راوي)، ويوسف خطّار أبو شقرا (كاتب). **الحركات في لبنان إلى عهد المتصرفية**. تحرير: عارف أبو شقرا. بيروت: مطبعة الاتحاد، ١٩٥٢.

Akarli, Engin. **The Long Peace**. Berkeley: University of California Press, 1993.

Amin, Shahid. Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura, 1922 - 1992. Berkeley: University of California Press, 1995.

Anderson, Benedict. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. London: Verso, 1991 [1983].

Anderson, Rufus. **History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches**. 2 vols. Boston: Congregational Publishing

Society, 1872.

Antonius, George. **The Arab Awakening**. Beirut: Librairie du Liban, 1969 [1946].

Aouad, Ibrahim. **Le Droit privé des Maronites**. Paris: Librarie Orientaliste Paul Geuthner, 1933.

العقيقي، أنطون ضاهر. **ثورة وفتنة في لبنان: صفحة مجهولة من تاريخ الجبل من ١٨٤١ إلى ١٨٧٣**. تحرير. يوسف إبراهيم يزبك. بيروت: مطبعة الاتحاد، ١٩٣٨.

Arnold, David, and David Hardiman, eds. **Subaltern Studies VIII**. Delhi: Oxford Univserity Press, 1994.

الأسطواني، محمد سعيد. **مشاهد وأحداث دمشقية في منتصف القرن التاسع عشر**. دمشق، ١٩٩٤.

أسود، إبراهيم. **دليل لبنان**. بعبدا: المطبعة العثمانية، ١٩٠٦.

Avineri, Shlomo, ed. **Karl Marx on Colonialism and Modernization**. New York: Anchor Books, 1969.

Axtell, James. **The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America**. New York: Oxford Univserity Press, 1985.

العينطوريني، أنطونيوس أبي خاطر. **مختصر تاريخ جبل لبنان**. بيروت: لحد خاطر، ١٩٨٣ [١٨٢١].

العيّاش، غسان. **مجمع لويزة**. بيروت: التقدمية، ١٩٩١.

Barakat, Halim. **Lebanon's Strife**. Austin: University of Texas PRess, 1977.

__ **Towards a Viable Lebanon**. London: Croom Helm, 1988.

Barbir, Karl. **Ottoman Rule in Damascus, 1708 - 1758**. Princeton: Princeton, N.J: Princeton University Press, 1980.

__ «Memory, Heritage, History: Ottomans and Arabs.» In L. Carl Brown, ed., **The Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East**. New York: Columbia University Press, 1996.

Barker, Edward B., ed. **Syria and Egypt under the Last Five Sultans of Turkey, Being the Experiences, during Fifty Years, of Mr. Consul - General Barker**. 2 vols. New York: Arno Press, 1973 [1876].

Barkey, Karen. **Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization**. Ithaca: N.Y.: Cornell University Press, 1994.

Bartlett, William. **Footsteps of Our Lord and His Apostles in Syria, Greece, and Italy: A Succession of Visits to the Scenes of New Testament Narrative**. London: Henry G. Bohn, 1862.

Bayly, C.A. «The Pre-History of 'Communalism'? Religious Conflict in India, 1700 - 1860.»

Modern Asian Studies 19 (1985): 177 - 203.

باز، رستم. **مذكرات رستم باز**. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٦٨.

بازيلي، كونستانتين. **سوريا وفلسطين تحت الحكم العثماني**. ترجمة طارق معصراني. موسكو: التقدم، ١٩٨٩.

Berkes, Niyazi. **The Development of Secularism in Turkey**. Montreal: McGill Univsersity Press, 1964.

Bernal, Martin. **Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization**, Vol. 1, **The Fabrication of Ancient Greece, 1875 - 1985**. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1987.

Besson, Joseph. **La Syrie et la Terre Sainte au XVIIe siècle**. Paris: Victor Palmé, 1862 [1659].

Beydoun, Ahmad **الصراع على تاريخ لبنان** [Le Liban une histoire disputée: Identité et temps dans l'historiographie libanaise contemporaine]. Beirut: Publications de l'Université Libanaise, 1989.

__ **Le Liban: Itinéraires dans une guerre incivile**. Paris: Karthala, 1993.

Bhabba, Homi K. «Narrating the Nation.» **In Nation and Narration**, ed. Homi K. Bhaba. London: Routledge, 1990.

__ **The Location of Culture**. London: Routledge, 1994.

Binder, Leonard, ed., **Politics in Lebanon**. New York: Wiley, 1966.

البشعلاني، إسطفان فريحة. **لبنان ويوسف بك كرم**. بيروت: مكتبة صادر ١٩٧٨ [١٩٢٥].

Bourdieu, Pierre. **Outline of a Theory of Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Browing, John. **Report on the Commercial Statistics of Syria. Presented to Both Houses of Parliament by Command of Her Majesty**. Sessional Papers XXI. London: William Clowes and Sons, for Her Majesty's Stationery Office, 1840.

Braude, Benjamin, and Bernard Lewis, eds. **Christians and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society**. Vol. 1, The Central Lands; vol. 2, The Arabic - Speaking Lands. New York: Holmes & Meier, 1982.

Brown, L. Carl. **International Politics and the Middle East**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.

__ ed. **The Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East**. New York: Columbia University Press, 1996.

Buheiry, Marwan R. «The Peasant Revolt of 1858 in Mount Lebanon: Rising Expectations, Economic Malaise, and the Incentive to Arm.» In **The Formation and Perception of the Modern Arab World: Studies by Marwan R. Buheiry**, ed. Lawrence I. Conrad. Princeton, N.J.: Darwin Press, 1989.

بليبل، لويس، محرّر «تبرير النصارى مما نُسِبَ إليهم في حوادث سنة ١٨٦٠». المشرق

٢٦ (١٩٢٨): ٦٣١ ـ ٦٤٤.

Burton, Richard F. **Personal Narrative of a Pilgrimage to al - Madirah & Meccah**. 2 vols. New York: Dover, 1964 [1893].

[البستاني، بطرس؟]. «السرّ الدفين في فتنة كسروان وحوادث سنة الستين.» في: **الأصول التاريخية**، تحرير. بولس مسعد ونسيب خازن، جزءان. عشقوت، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٨.

البستاني، بطرس. **محيط المحيط**. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧.

ـ **نفير سوريا**. بيروت: فكر للأبحاث والنشر، ١٩٩٠ [١٨٦٠].

Carnes, John. **Syria and the Holy Land, Illustrated by W. H. Bartlett**. London: London Printing and Publishing, 1862.

Cebel - i Lübnan Salnamesi. Beytüddin: Mutasarrifiyet Matbaasi, 1886 - 1887 [1304].

__ Cevdet Pasha: **Tezakir**, 3 vols. Ed. Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1991.

Chasseaud, George Washington. **The Druses of the Lebanon: Their Manners, Customs, and History with a Translation of Their Religious Code**. London: Richard Bentley, 1855.

Chatterjee, Partha. **Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993 [1986].

__ **The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1993.

Chevallier, Dominique. «Aspects sociaux de la question d'Orient aux origines des troubles agraires libanais en 1858.» **Annales: Économies, sociétés, civilisations** 14 (1959): 35 - 64.

__ «Que possédait un cheikh Maronite en 1859? Un document de la famille al - Khazen» **Arabica** 7 (1960): 70 - 84.

__ **La Société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe**. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1971.

Churchill, Charles H. **Mount Lebanon: A Ten Years' Residence from 1842 to 1852; Describing the Manners, Customs, and Religion of Its Inhabitants, with a Full and Correct Account of the Druze Religion, and Containing Historical Records of the Mountain Tribes, from Personal Intercourse with Their Chiefs and Other Authentic Sources**. 3 vols. London: Garnet Publishing, 1994 [1853].

__ **The Druzes and the Maronites Under the Turkish Rule from 1840 to 1860**. London: Garnet, 1994 [1862].

Comaroff, Jean, and John Comaroff. **Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa**. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Conrad, Lawrence I., ed. **The Formation and Perception of the Modern Arab World: Studies by**

Marwan R. Buheiry. Princeton, N.J: Darwin Press, 1989.

Corcket, Pierre. **Les Lazaristes et les Filles de la Charité au Proche-Orient**. Beirut: L'Imprimerie Catholique, 1983.

Corm, Georges. **Liban: Les guerres de l'Europe et de l'Orient 1840 - 1992**. Paris: Gallimard, 1992 [1986].

Crabbs, Jack A., Jr. **The Writing of History in Nineteenth-Century Egypt: A Study in National Transformation**. Detroit: Wayne State University Press, 1984.

Cunningham, A.B, ed. **The Early Correspondence of Richard Wood 1831 - 1841**. London: Offices of the Royal Historical Society, 1966.

ضاهر، مسعود. **الانتفاضات اللبنانية ضد النظام المقاطعجي**. بيروت: الفارابي، ١٩٨٨.

Daniel, Norman. **Islam and the West. The Making of an Image**. Edinburgh: University Press, 1960.

d'Armagnac, Baron. **Nézib et Beyrout: Souvenirs d'Orient, 1833 - 1841**. Beirut: Dar Lahd Khater, 1985 [1844].

d'Arvieux, Laurent. **Mémoires**. Beirut: Lahd Khater, 1982.

Das, Veena, ed. **Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia**. Delhi: Oxford University Press, 1990.

Davis, Natalie Zemon. **Society and Culture in Early Modern France**. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1975.

Davison, Roderic H. «The Question of Fuad Pasha's 'Political Testament.'» **Belleten** 23 (1959): 119 - 136.

__ **Reform in the Ottoman Empire: 1856 - 1876**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963.

ضو، أنطوان، محرّر. **حوادث ١٨٦٠ في لبنان ودمشق: لجنة بيروت الدولية، المحاضر الكاملة ١٨٦٠ ـ ١٨٦٢**، مجلدان. بيروت: مختارات، ١٩٩٦.

Deringil, Selim. **The Well - Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876 - 1909**. London: I.B. Tauris, 1998.

Dib, Pierre. **L'Eglise Maronite**. 2 vols. Beirut: L'Imprimerie Catholique, 1962.

Dodwell, Henry. **The Founder of Modern Egypt: A Study of Muhammad 'Ali**. New York: AMS Press, 1977 [1931].

Douin, Georges. **La Mission de Baron de Boislecomte: L'Égypte et la Syrie en 1833**. Cairo: L'Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1927.

Doumani, Beshara. **Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700 - 1900**. Berkeley: University of California Press, 1995.

Dozy, R. **Supplément aux dictionnaires arabes**. 2 vols. Beirut: Librairie du Liban, 1991 [1881].

Ducrot, Auguste Alexandre. **La vie militaire du général Ducrot d'après sa correspondance, 1839 - 1871**. 2 vols. Paris: E. Plon, Nourrit et Cie, 1895.

Dumont, Louis. **Religion/Politics and History in India**. Paris: Collected Papers in Indian Sociology. Paris: Mouton, 1970.

Düstur. Ist series, 4 vols. Istanbul, 1289 [1872 - 1873].

دويهي، أسطفان. تاريخ الأزمنة. تحرير بطرس فهد. بيروت: لحد خاطر، بلا تاريخ.

Eastern Papers, Correspondence Respecting Christian Privileges in Turkey, Presented to Both Houses of Parliament by Command of Her Majesty, 1856. London: Harrison & Sons, 1856.

Edwards, Richard. **La Syrie 1840 - 1862**. Paris: Amyot, 1862.

el-Khazen, Farid. **The Communal Pact of National Identities: The Making and Politics of the 1943 National Pact**. Papers on Lebanon, 12 vols. Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1991.

Elliot, J.H. **Spain and Its World 1500 - 1700**. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989.

Fabian, Johannes. **Time and the Other: How Anthropology Makes its Object**. New York: Columbia University Press, 1983.

فهد، بطرس. **بطاركة الموارنة**. جزءان. بيروت. لحد خاطر، ١٩٨٦.

Fahmy, Khalid. **All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Farah, Caesar E. «The Problem of the Ottoman Administration in the Lebanon 1840 - 1861.» Ph.D. diss., Princeton University, 1957.

__ «Emir Bashir II's Fiscal Policies for Mt. Lebanon in 1837: A Socio __ Economic Investigation.» **In Actes du VIe Congrès du C.I.E.P.O. Tenu à Cambridge sur les Provinces Arabes à l'Epoque Ottomane**, ed. Abdeljelil Temimi. Zaghouan, Tunisia: Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes et Morisco - Andalouses, 1987.

__ The Road to Intervention: Fiscal Politics in Ottoman Lebanon. Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1992.

[فرحيان، الأب يوسف؟]. «نبذة مختصرة في حوادث لبنان والشام، ١٨٤٠ ـ ١٨٦٢.» تحرير: لويس شيخو. المشرق ٢٤ (١٩٢٦): ٨٠١ ـ ٨٢٤، ٩١٥ ـ ٩٣٨.

Farley, J. Lewis. **Two Years in Syria**. London: Saunders and Otley, 1858.

__ **Egypt, Cyprus and Asiatic Turkey**. Beirut: Sader, 1972 [1878].

Faroqui, Suraiya. **Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans 1517 - 1683**. London: I. B. Tauris, 1994.

Fawaz, Leila. **Merchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

__ «The City and the Mountain: Beirut's Political Radius in the Nineteenth Century as Revealed in the Crisis of 1860.» **International Journal of Middle East Studies 16**

(1984): 489 - 495.

__ «Zahle and Dayr al-Qamar.» **In Lebanon: A History of Conflict and Consensus**, ed. Nadim Shehadi and Dana Haffar Mills. London: I.B. Tauris, 1988.

__ **An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860**. London: Centre for Lebanese Studies and I.B. Tauris, 1994.

Feierman, Steve. **Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania**. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.

Field, James A. **America and the Mediterranean World 1776 - 1882**. Princeton: Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969.

Findley, Carter V. **Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789 - 1922**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1980.

Firro, Kais M. **A History of the Druzes**. Leiden: E.J. Brill, 1992.

Freitag, Sandria B. **Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergency of Communalism in North India**. Berkeley: University of Colifornia Press, 1989.

فريحة، أنيس. **حضارة في طريق الزوال: القرية اللبنانية**. بيروت: مطبوعات الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٥٧.

__ **A Dictionary of Modern Lebanese Proverbs**. Beirut: Librairie du Liban, 1995 [1974].

Gelvin, James L. **Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire**. Berkeley: University of California Press, 1998.

غانم، رياض. **المقاطعات اللبنانية في ظل الحكم المصري**. المختارة، لبنان: التقدمية، ١٩٨٨.

Gillard, David, ed. **The Ottoman Empire in the Balkans, 1856 - 1875. Part 1. Series B, Vol. 1 of British Documents on Foreign Affairs: Reports and Papers from the Foreign Office Confidential Print**. Kenneth Bourne and D. Cameron Watts, general eds. Frederick, MD: University Press of America, 1984.

Gilsenan, Michael. **Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society**. Berkeley: University of California Press, 1996.

Girard, René. **Violence and the Sacred**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.

__ **The Scapegoat**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.

Girardin, M. Saint - Marc. **La Syrie en 1861. Conditions des chrétiens en Orient**. Paris: Didier, 1862.

Gökbilgin, M. Tayyib. «Dürziler.» **In Islam Ansiklopedisi: Islam Alemi Tarih, Cografya, Etnografya ve Biyografya Lugati**, vol. 3. Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1945.

__ «1840'tan 1861'e kadar Cebel - i Lübnan Meselesi ve Dürziler.» **Belleten** 10 (1946): 641 - 703.

Groiss, Arnon. «Minorities in a Modernizing Society: Secular vs. Religious Identities in Ottoman Syria, 1840 - 1914.» **Princeton Papers in Near Eastern Studies** 3

(1994): 39 - 71.

Guha, Ranajit. **Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India**. Delhi: Oxford University Press, 1983.

__ **Dominance without Hegemony**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

__ ed. **Subaltern Studies**. 6 vols. Delhi: Oxford University Press, 1982 - 1989.

__ and Gayatri Chakravorty Spivak, eds. **Selected Subaltern Studies**. New York: Oxford University Press, 1988.

Guys, Henri. **Beyrouth et le Liban: Relation d'un séjour de plusieurs années dans ce pays**. 2 vols. Beirut: Lahd Khater, 1985 [1850].

__ **Esquisse de l'état politique et commercial de la Syrie**. Paris: Chez France, 1862.

__ **La Nation Druse: Son histoire, sa religion, ses mœurs et son état politique**. Paris, 1863.

Hajjar, Joseph. **L'Europe et les destinées du Proche-Orient**. 2 vols. Damascus: Tlass, 1988 [1970].

Hakim - Dowek, Carol. «The Origins of the Lebanese National Idea, 1840 - 1914.» Ph. D. diss., Oxford University, 1997.

حقي بك، إسماعيل. **لبنان: مباحث علمية واجتماعية**. جزءان. بيروت: لحد خاطر، ١٩٩٣ [١٩١٨].

Hanf, Theodor. **Coexistence in Wartime Lebanon: Decline of a State and Rise of a Nation**. London: Centre for Lebanese Studies, in association with I. B. Tauris, 1993.

Hanioglu, M. Sükrü. **The Young Turks in Opposition**. New York: Oxford University Press, 1995.

حنا، عبد الله. **القضية الزراعية والحركات الفلاحية في سوريا ولبنان، ١٨٢٠ ــ ١٩٢٠**. جزءان. بيروت: الفارابي، ١٩٧٥ ــ ١٩٧٨.

Hansard's Parliamentary Debates, 3rd series. London: Hansard, 1830 - 1891.

Harel, Yaron. «Jewish - Christian Relations in Aleppo.» **International Journal of Middle East Studies** 30 (February 1998): 77 - 96.

Harik, Iliya F. **Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon, 1711 - 1845**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968.

الحسيبي، محمد أبو السعود «لمحات من تاريخ دمشق في عهد التنظيمات.» تحرير: كمال صليبي وعبد الله أبو حبيب. **الأبحاث** ٢١ (١٩٦٨): ٥٧ ــ ٧٨، ٢٢٧ ــ ٢٥٣، و٢٢ (١٩٦٩): ٥١ ــ ٦٩.

Haslip, Joan. **Lady Hester Stanhope: A Biography**. London: Cobden - Sanderson, 1934.

الحتّوني، منصور طنوس. **نبذة تاريخية في المقاطعة الكسروانية**. تحرير: نظير عبود. بيروت: مارون عبود، ١٩٨٧.

Havemann, Axel. **Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Problematik sozialer Veränderungen**. Berlin: Klaus Schwarz, 1983.

هشي، سليم حسن. **سجل محررات القائمقامية النصرانية في جلب لبنان**. (٤) أجزاء. بيروت، ١٩٧٦.

ــ تحرير. **المراسلات الاجتماعية والاقتصادية**. (٤) أجزاء. بيروت، ١٩٧٩ ــ ١٩٨٠.

Hitti, Philip. **The Origins of the Druze People and Religion with Extracts from Their Sacred Writings**. New York: Columbia University Press, 1928.

__ **Lebanon in History**. London: Macmillan, 1957.

Hobsbawm, E. J. **Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality**. Cambridge: Canto, 1991 [1990].

Hobsbawm, E.J., and Terence Ranger, eds. **The Invention of Tradition**, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Hosbawm, E. J., and George Rudé. **Captain Swing**. London: Pimolico, 1969.

Hofman, Yitzhak. «The Administration of Syria and Palestine under Egyptian Rule (1831 - 1840).» **In Studies on Palestine during the Ottoman Period**, ed. M. Maoz. Jerusalem: Hebrew University, 1975.

Hourani, Albert. **Syria and Lebanon**. London: Oxford University Press, 1946.

__ **Minorities in the Arab World**. London: Oxford University Press, 1947.

__ **Arabic Thought in the Liberal Age**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983 [1962].

__ **A History of the Arab Peoples**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

__ **Islam in European Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Hourani, Albert, Philip S. Khoury, and Mary C. Wilson, eds. **The Modern Middle East**. London: I.B. Tauris, 1993.

Hudson, Michael C. **The Precarious Republic: Political Modernization in Lebanon**. New York: Random House, 1968.

Hurewitz, J. C., ed. **The Middle East and North Africa in World Politics**. 2 vols. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1975.

Inalcik, Halil. **The Ottoman Empire: The Classical Age 1300 - 1600**. London: Weidenfeld & Nicolson, 1973.

Inalcik, Halil, and Donald Quataert, eds. **An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300 - 1914**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Islam Ansiklopedisi: Islam Alemi Tarih, Cografya, Etnografya ve Biyografya Lugati. 13 vols. Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1940 - 1998.

Islamoglu-Inan, Huri, ed. **The Ottoman Empire and the World-Economy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Ismail, Adel. **Histoire du Liban du XVIIe Siècle à nos jours: Redressement et déclin du féodalisme Libanais**. Vol. 4. Beirut: Harb Bijjani, 1958.

___, ed. **Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban et des Pays du Proche - Orient du XVIIe siècle à nos jours**. Part 1, Sources françaises, vols. 5 - 10. Beirut: Editions des œuvres politiques et historiques, 1978.

ـ تحرير: لبنان في تاريخه وتراثه. بيروت، ١٩٩٣.

Issawi, Charles. **An Economic History of the Middle East and North Africa**. New York: Columbia University Press, 1982.

___ **The Fertile Crescent 1800 - 1914. A Documentary Economic History**. New York: Oxford University Press, 1988.

Jabarti, 'Adb al-Rahman. **Al - Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt, June - December 1798**. Ed. and tr. Shmuel Moreh. Leiden: E. J. Brill, 1975.

Jalabert, Henri. **Un Montagnard contre le pouvoir: Liban 1866**. Beirut: El - Machreq, 1975.

James, C.L.R. **The Black Jacobins**. New York: Vintage Books, 1989 [1963].

Jessup, Henry Harris. **Fifty - Three Years in Syria**. 2 vols. New York: Fleming H. Revell, 1910.

Joumblatt, Kamal. **I Speak for Lebanon**. London: Zed, 1982.

Jullien, Michel. **La Nouvelle mission de la Compagnie de Jésus en Syrie, 1831 - 1895**. 2 vols. Tours: Imprimerie A. Mame et Fils, 1898.

Karam, Joseph. **Mémoire que Joseph Karam a l'honneur de présenter à la Saint Église et à la France**. Rome: Imprimerie Editrice Romana, 1876.

Karam, Yusuf. **Joseph Karam aux gouvernements et nations de l'Europe**. Rome, n.d.

Kasaba, Resat. **The Ottoman Empire and the World Economy**. Albany: State University of New York Press, 1988.

كوثراني، وجيه. الاتجاهات الاجتماعية السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي. ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٦.

Kayali, Hasan. **Arabs and Young Turks**. Berkeley: University of California Press, 1997.

Kaynar, Resat. **Mustafa Resit Pasa ve Tanzimat**. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1954.

Kazemi, Farhad, and John Waterbury, eds. **Peasants and Politics in the Modern Middle East**. Miami: Florida International University Press, 1991.

Kedar, Benjamin Z. **Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.

Kelly, Walter Keating. **Syria and the Holy Land, Their Scenery and Their People**. London: Chapman and Hall, 1844.

Kerr, Malcolm H. **Lebanon in the Last Years of Feudalism, 1840 - 1860: A Contemporary Account**

by **Antun Dahir al - 'Aqiqi and Other Documents**. Edited and translated version of Antun Dahir al - 'Aqiqi, Thawra wa fitna fi Lubnan: Safha majhula min tarikh al - jabal min 1841 ila 1873. Beirut: American University of Beirut, 1959.

ثورة وفتنة في لبنان: صفحة مجهولة من تاريخ الجبل من ١٨٤١ إلى ١٨٧٣.

Keyder, Çaglar, and Faruk Tabak, eds. **Landholding and Commercial Agriculture in the Middel East**. Albany: State University of New York Press, 1991.

Khalaf, Samir. **Lebanon's Predicament**. New York: Columbia University Press, 1987.

Khalaf, Samir, and Philip S. Khoury. **Recovering Beirut: Urban Design and Post - War Reconstruction**. Leiden: E. J. Brill, 1993.

Khalidi, Tarif. **Arabic Historical Thought in the Classical Period**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

خليفة، عصام. **أبحاث في تاريخ لبنان المعاصر**. بيروت: الجيل، ١٩٨٥.

Khater, Akram Fouad. «She Married Silk: A Rewriting of Peasant History in 19th Century Mount Lebanon.» Ph. D. diss., University of California, Berkeley, 1993.

الخازن، فيليب، وفريد الخازن، محرّران. **مجموعة المحررات السياسية والمفاوضات الدولية عن سوريا ولبنان**. (٣) أجزاء. بيروت: الرائد اللبناني، ١٩٨٣ [١٩١٠].

خازن، سمعان. **يوسف بك كرم: قائمقام نصارى جبل لبنان**. جونيه: مطبعة المرسلين، ١٩٥٤.

Khoury, Dina Rizk. **State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540 - 1834**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Khoury, Philip S. **Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860 - 1920.** Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Khuri, Fuad. **Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam**. London: Saqi Books, 1990.

Khuri, Sami. **Une histoire du Liban à travers les archives des jésuites, 1816 - 1845**. Beirut: El - Machreq, 1985.

__ **Une histoire du Liban à travers les archives des jésuites, 1846 - 1862**. Beirut: El - Machrq, 1991.

خوري، شاكر. **مجمع المسرّات**. بيروت: لحد خاطر، ١٩٨٥.

Kinglake, Alexander William. **Eothen**. London, 1844.

Kushner, David, ed. **Palestine in the Late Ottoman Period**. Leiden: E.J. Brill, 1986.

Labaki, Boutros. **Introduction à l'histoire economique du Liban: Soie et commerce extérieur en fin de période Ottoman, 1840 - 1914**. Beirut: Publications de l'Université Libanaise, 1984.

Lamartine, Alphonse de. **A Pilgrimage to the Holy Land**. Delma, N.Y.: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1978 [1838].

__ **Voyage en Orient**. 2 vols. Paris: Hachette, 1875.

Lammens, Henri. **La Syrie. Précis historique**, 2 vols. Beirut: Lahd Khater, 1994 [1921].

Lane, Edward William: **An Arabic - English Lexicon**. 8 vols. Beirut: Librairie du Liban, 1980 [1863].

Lenormant, François. **Une persécution des Christianisme en 1860. Les derniers événements de Syrie**. Paris: Ch. Douniol, 1860.

__ **Histoire des massacres de Syrie en 1860**. Paris: Librairie de L. Hachette, 1861.

Lewis, Bernard. **The Emergence of Modern Turkey**. Oxford: Oxford University Press, 1968 [1961].

__ **The Muslim Discovery of Europe**. New York: Norton, 1982.

Lewis, Bernard, and P.M. Holt, eds. **Historians of the Middle East**. London: Oxford University Press, 1962.

Lohéac - Ammoun, Blanche. **Histoire du Liban**. Beirut: Editions le Jour, 1948 [1937].

Louet, Ernest. **L'Expédition de Syrie, 1860 - 1861**. Paris: Amyot, 1862.

لبّس، أنطوان. **توجّهات الإكليروس الماروني السياسية في جبل لبنان ١٨٤٢ ـ ١٨٦٧**. بيروت، ١٩٩١.

Lütfi, Ahmed. **Tarih - i Lütfi**. 8 vols. Vol. 8, ed. Abdurrahman Seref. Istanbul: Sabah Matbaasi, 1873 - 1910.

Lyall, Alfred. **The Life of the Marquis of Dufferin and Ava**. 2 vols. London: John Murray, 1905.

Makarem, Sami. **The Druze Faith**. Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1974.

مكاريوس، شاهين. **حسر اللثام عن نكبات الشام**. بيروت: لأجل المعرفة، ١٩٨٣ [١٨٩٥].

Makdisi, Saree. **Romantic Imperialism: Universal Empire and the Culture of Modernity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Makdisi, Ussama. «The Modernity of Sectarianism». **Middle East Report**, 200/26 (1996): 23 - 27.

__ «Reclaiming Bibicial Lands: Evangelical Modernity, Colonialism & Culture.» American **Historical Review** 102/3 (1997): 680 - 713.

Maoz, Moshe. **Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840 - 1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society**. Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 1968.

Marcus, Abraham **The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century**. New York: Columbia University Press, 1989.

Marsot, Afaf Lutfi al - Sayyid. **Egypt in the Reign of Muhammad 'Ali**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

مسعد، بولس، محرّر. **المجمع البلدي**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.

مسعد، بولس، ونسيب الخازن، محرّران. **الأصول التاريخية**. (٣) أجزاء. عشقوت، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٨.

Masters, Bruce. **The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600 - 1750**. New York: New York University Press, 1988.

__ «The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria's Incorporation into the Capitalist World System.» **International Journal of Middle East Studies** 22 (1990): 3 - 20.

__ «Ottoman Policies Toward Syria in the 17th and 18th Centuries.» **In The Syrian Land in the 18th and 19th Century**, ed. Thomas Philipp. Stuttgart: Franz Steiner, 1992.

__ «The View from the Province: Syrian Chronicles of the Eighteenth Century.» **Journal of the American Oriental Society** 114 (1994): 353 - 362.

Mayer, Arno. **The Persistence of the Old Regime**. New York: Pantheon Books, 1981.

Mill, John Stuart. **Dissertations and Discussions, Political, Philosophical, and Historical**. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1867.

Mishaqa, Mikhayil. **الجواب على اقتراح الأحباب**. Ed. and tr. Wheeler M. Thackston Jr. as **Murder,**

Mayhem, Pillage and Plunder: The History of the Lebanon in the 18th and 19th Centuries. Albany: State University of New York Press, 1988.

Mitchell, Timothy. **Colonising Egypt**. Berkeley: University of California Press, 1991 [1988].

Moosa, Matti. **The Maronites in History**. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1986.

Murad, Nicholas. **Notice historique sur l'origine de la nation Maronite et sur ses rapports avec la France, sur la nation Druze et sur les diverses populations du Mont Liban**. Paris: Cariscript, 1988 [1844].

Naff, Alixa. «A Social History of Zahle, the Principal Market Town in Nineteenth - Century Lebanon.» Ph. D. diss., University of California, Los Angeles, 1972.

Naima, Mustafa. **Naima Tarihi**. 5 vols. Ed. Zuhuri Danisman. Istanbul: Bahar Matbaasi, 1968.

نوفل، ن. **كشف اللثام عن محيّا الحكومة والحكّام في إقليمي مصر وبرّ الشام**. تحرير: ميشيل أبي فاضل وجان نخول. طرابلس: جروس برس، ١٩٩٠.

Nerval, Gérard de. **Voyage en Orient**. 2 vols. Paris: Michel Lévy Frères, 1884.

Nirenberg, David. **Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.

نجيم، بولس [م. جوبلان]. **القضية اللبنانية**. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٥.

Owen, Roger. **The Middle East in the World Economy 1800 - 1914**. London: I. B. Tauris, 1993

[1981].

___, ed. **Essays on the Crisis in Lebanon**. London: Ithaca Press, 1976.

Pamuk, Sevket. **The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820 - 1913**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Pandey, Gyanendra. **The Construction of Communalism in Colonial North India**. Delhi: Oxford University Press, 1992.

Philippe, Comte de Paris. **Damas et le Liban: Extraits du journal d'un voyage en Syrie au printemps de 1860**. London: W. Jeffs, 1860.

Pococke, Richard. **A Description of the East and Some Other Countries. Vol. 2, Observartions on Palestine or the Holy Land, Syria, Mesapotamia, Cyprus and Candia**. London: W. Bowyer, 1745.

Polk, William R., and Richard L. Chamber, eds. **Beginnings of Modernization in the Middle East**. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Porath, Yehoshua. «The Peasant Revolt of 1858 - 1861 in Kisrawan.» **Asian and African Studies** 2 (1966): 77 - 157.

Poujoulat, Baptisin. **La Vérité sur la Syrie**, 2 vols. Beirut: Lahd Khater, 1986.

Prakash, Gyan. **Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Pratt, Mary Louis. **Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation**. London: Routledge, 1992.

Quataert, Donald. **Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1881 - 1908**. New York: New York University Press, 1983.

__ **Ottoman Manufacturing in the Age of the Industrial Revolution**. Cambridge Middle East Library and Cambridge Univsersity Press, 1993.

Rafeq, Abdul-Karim. «New Light on the 1860 Riots in Ottoman Damascus.» **Die Welt des Islams** 28 (1988): 412 - 430.

Redhouse, James W. **A Turkish-English Lexicon**. Beirut: Librairie du Liban, 1987 [1890].

__ New Redhouse **Turkish-English Dictionary**. Istanbul: Redhouse Press, 1991 [1968].

Reilly, James A. «Inter-Confessional Relations in Nineteenth-Century Syria: Damascus, Homs, and Hama compared.» **Islam and Christian-Muslim Relations** 7 (1996): 213 - 224.

Rizk, Karam. **Le Mont-Liban au XIXe siècle: De l'Emirat au Mutasarrifiyya**. Kaslik, Lebanon: Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, 1994.

Robinson, Ronald. «Non-European Foundations of European Imperialism: Sketch for a Theory of Collaboration.» **In Studies in the Theory of Imperialism**, ed. Roger Owen and Bob Sutcliffe. London: Longman, 1972.

Rodinson, Maxime. **Europe and the Mystique of Islam**. Seattle: University of Washington Press, 1991.

Rule, James B. Theorie of Civil Violence. Berkeley: University of Calofornia Press, 1988.

Rustum, Asad. «Syria under Mehemet 'Ali.» American Journal of Semitic Languages and Literature 41 (1924 - 1925): 34 - 191.

ـ بشير بين السلطان والعزيز. جزءان. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦.

ـ لبنان في عهد المتصرفية. بيروت: مطبعة القديس بولس، ١٩٨٨ [١٩٧٣].

ـ تحرير. الأصول العربية لتاريخ سوريا. (٥) أجزاء. بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٤.

ـ تحرير. **المحفوظات الملكية المصرية.** (٤) أجزاء. بيروت: مطبعة القديس بولس، ١٩٨٦.

سعيد، عبد الله، **تطور الملكية العقارية في جبل لبنان.** بيروت: المدى، ١٩٨٦.

Said, Edward. **Orientalism**. New York: Vintage Books, 1978.

__ **The World, the Text and the Critic**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

__ **Culture and Imperialism**. New York: Knopf, 1993.

Salibi, Kamal. «The Maronites of Lebanon Under Frankish Rule.» **Arabica** 4 (1957): 290 - 296.

__ **Maronite Historians of Medieval Lebanon**. Beirut: Nawfal, 1991 [1959].

__ **The Modern History of Lebanon**. Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1977 [1965].

__ «The Secret of the House of Ma'n.» **International Journal of Middle East Studies** 4 (1973): 272 - 287.

__ **A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered**. London: I.B. Tauris, 1988.

Salibi, Kamal and Yusuf K. Khoury, eds. **The Missionary Herald: Reports from Ottoman Syria, 1819 - 1870**, 5 vols. Amman: Royal Institute for Interfaith Studies, 1995.

سالم، لطيفة محمد، **الحكم المصري في الشام ١٨٣١ ـ ١٨٤١**. القاهرة. مدبولي، ١٩٨٣.

Salzmann, Ariel. «An Ancien Régime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth - Century Ottoman Empire.» **Politics and Society** 4 (1993): 393 - 423.

Sanders, Paula. **Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo**. Albany: State University of New York Press, 1994.

صايغ، أنيس. **لبنان الطائفي.** بيروت: الصراع الفكري، ١٩٥٥.

Schilcher, Linda Schatkowski. «The Hauran Conflicts of the 1860s: A Chapter in the Rural History of Modern Syria.» **International Journal of Middle East Studies** 13 (1981): 159 - 179.

Scott, James C. **Weapons of the Weack: Everyday Forms of Peasant Resistance**. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985.

شاهين، فؤاد. **الطائفية في لبنان**. بيروت: الحداثة، ١٩٨٦.

Shaw, Stanford J., and Shaw, Ezel Kural. **History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol. 2, Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808 - 1975**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Shehadi, Nadim and Dana Haffar Mills, eds. **Lebanon: A History of Conflict and Consensus**. London: I.B. Tauris, 1988.

شدياق، طنوس. **كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان**. جزءان. تحرير: فؤاد. إ. البستاني. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٧٠ [١٨٥٩].

الشهابي، حيدر أحمد. **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين**. (٣) أجزاء. تحرير: أسد رستم وفؤاد. إ. البستاني. بيروت: منشورات المكتبة البولسية، ١٩٨٤ [١٩٠٠].

Singer, Amy. **Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth __ Century Jerusalem**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Smilianskaya, Irena. «The Disintegration of Feudal Relations in Syria and Lebanon in the Middle of the Nineteenth Century.» In **The Economic History of the Middle East, 1800 - 1914**, ed. Charles Issawi. Chicago: Chicago University Press, 1966.

__ **الحركات الفلاحية في لبنان**. بيروت: الفارابي، ١٩٧٢.

__ «Peasant Uprisings in Lebanon, 1840s - 1850s.» In The Fertile Crescent 1800 - 1914, ed. Charles Issawi. New York: Oxford University Press, 1988.

__ **سوريا ولبنان وفلسطين في النصف الأول من القرن التاسع عشر**. بيروت: النهار للنشر، ١٩٩٣ [١٩٩١].

Smith, Eli. **Trials of Missionnaries**. Boston: Crocker and Brewster, 1832.

Souvenirs de Syrie (Expédition Française de 1860) par un témoin oculaire. Paris: Plon - Nourrit, 1903.

Spagnolo, John. **France and Ottoman Lebanon, 1861 - 1914**. London: Ithaca Press for the Middle East Centre, 1977.

Stanhope, Hester. **Memoirs of the Lady Hester Stanhope**. London: Henry Colburn, 1845.

Steppat, Fritz. «Some Arabic Manuscript Sources on the Syrian Crisis of 1860.» In **Les Arabes par leurs archives**, eds. Jacques Berque and Dominique Chevallier. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1976.

سويد، ياسين. **التاريخ العسكري للمقاطعات اللبنانية في عهد الإمارتين**. جزءان.

بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥.

ـ فرنسا والموارنة ولبنان: تقارير ومراسلات الحملة العسكرية الفرنسية على سوريا، ١٨٦٠ ـ ١٨٦١. بيروت، ١٩٩٢. وبالفرنسية:

[Corps Expéditionnaire de Syrie: **Rapports et Correspondance, 1860 - 1861**]. Beirut: n.p. 1992.

Testa, Baron I. de, ed. **Recueil des traités de la Porte ottomane avec les puissances étrangères.** Vols. 3 - 6. Paris: Muzard, 1884 - 1892.

Thompson, E.P. The Making of the English Working Class. New York: Vintage, 1966.

__ Customs in Common. London: Penguin Books, 1993 [1991].

Thomson, W.M. **The Land and the Book; or, Biblical Illustrations Drawn from the Manners and Customs, the Scenes and the Scenery of the Holy Land.** London: Nelson, 1863.

__ **The Land and the Book**, Vol.3. Hartford, Conn.: S.S. Scranton Company, 1910.

Tibawi, A.L. **American Interests in Syria, 1800 - 1901**. Oxford: Clarendon Press, 1966.

__ **A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine**. London: Macmillan, 1969.

Toledano, Ehud R. **State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Touma, Toufic. **Paysans et institutions féodales chez les Druses et les Maronites du Liban du XVIIe siècle à 1914**. 2 vols. Beirut: Publications de l'Université Libanaise, 1971.

Trevor-Roper, Hugh. **The Rise of Christian Europe**. New York: Norton, 1989 [1966].

__ «The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland.» In **The Invention of Tradition**. ed. E.J. Hobsbawm and Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Tucker, Robert C., ed. **The Marx-Engels Reader**. New York: Norton, 1978 [1972].

Türk Ceza Kanunu. Ed. Tevfik Tarik. Istanbul: Marifet Matbaasi, 1926.

Ülman, A. Halûk **1860 - 1861 Suriye Buhrani: Osmanli Diplomasisinden Bir Örnek Olay.** Ankara: Ankara Universitesi, 1966.

United Kingdom. Foreign Office. «Correspondence between Great Britain and Turkey Respecting the Affairs of Syria 1843 - 1845.» **British and Foreign State Papers**, 1847 - 1848. Vol. 36. London, 1861.

United Kingdom. House of Commons. «Affairs: Correspondence Relating to the Affairs of Syria.» **Parliamentary Papers**. 1843, LX, 1; 1843 - 1845, LI, 545, 665; 1860 - 1861. LXVIII, 17.

Urquhart, David. **The Lebanon: (Mount Souria). A History and a Diary**. 2 vols. London: Thomas Cautley Newby, 1860.

Van Leeuwen, Richard. «Monastic Estates and Agricultural Transformation in Mount Lebanon in the 18th Century.» **International Journal of Middle East Studies** 23 (1991):

601 - 617.

___ **Notables and Clergy in Mount Lebanon: The Khazin Sheiks and the Maronite Church** (1736 - 1840). Leiden: E.J. Brill, 1994.

Viswanathan, Gauri. **Masks of Concquest: Literary Study and British Rule in India**. New York: Columbia University Press, 1989.

Volney, Constantin - François Chassebouef. **Voyage en Égypte et en Syrie**. Paris: Mouton, 1959 [1787].

___ **A New Translation of Volney's Ruins**. 2 vols. New York: Garland 1979 [1802].

Weber, Eugen. **Peasants into Frenchmen** The Modernization of Rural France, 1870 - 1914. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1976.

يزبك، يوسف إبراهيم. **الجذور التاريخية للحرب اللبنانية**. بيروت: نوفل، ١٩٩٣.

ـ تحرير: **أوراق لبنانية**. (٣) أجزاء. بيروت: الرائد اللبناني، ١٩٨٣.

يازجي، ناصيف. **رسالة تاريخية في أحوال لبنان في عهده الإقطاعي**. تحرير: قسطنطين الباشا. حريصا: مطبعة القديس بولس، ١٩٣٦.

Zürcher, Erik J. **Turkey: A Modern History**. London: I.B. Tauris, 1993.

مجلات وصحف

Annales de la Propagation de la Foi (Lyon).

Bulletin: Œuvre des Écoles d'Orient (Paris).

Ceride-i Havadis (Istanbul).

Missionary Herald (Boston).

Takvim-i Vekayi (Istanbul).

الفهرس





أسامة المقدسي أستاذ مشارك في دائرة التاريخ في جامعة رايس (هيوستن)، وأوّلُ حاصلٍ على كرسيّ الصندوق العربي-الأميركي التربوي للدراسات العربية فيها. يعمل حاليًا على كتاب عن الإرساليات الأميركية إلى الدولة العثمانية.

في ثقافة الطائفية يبيّن المقدسي أنّ الطائفية في لبنان ليست دهريّةً، بل انبثقتْ بشكل واضحٍ جدًا في القرن التاسع عشر. وعليه، فإنّها ليست مؤامرةً عثمانيةً، ولا اختراعًا أوروبيًا، ولا «طبيعةً» لبنانية، وإنّما تَعْكس تحلُّلَ النظام الاجتماعي اللبناني التقليدي وسط وجود أوروبي متنامٍ وإصلاحات عثمانيةٍ كبرى في الشرق الأوسط. كما أنّ العنف الديني بين الموارنة والدروز، والذي تُوّج بمجازر عام ١٨٦٠، كان تعبيرًا مركّبًا ومتعدّد الطبقات عن التحديث modernization لا ردَّ فعلٍ بدائيًا له.

دار الآداب
هاتف ٨٦١٦٣٣-٨٠٣٧٧٨
ص ب ٤١٢٣ - ١١ بيروت